

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Juan Antonio GIL TAMAYO

LA IGLESIA COMO MISTERIO DE COMUNIÓN EN CIPRIANO DE CARTAGO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis iulii anni 2002

Dr. Marcellus MERINO

Dr. Dominicus RAMOS-LISSÓN

Coram tribunali, die 17 mensis iunii anni 2002, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLIII, n. 2

PRESENTACIÓN

En el presente trabajo se aborda el estudio de la perspectiva de la Iglesia como misterio de comunión en los escritos de Cipriano de Cartago (s. III), con el fin de explicitar su pensamiento respecto a los fundamentos en los que ésta se sustenta: su origen en la comunión trinitaria, su realización sacramental y las exigencias morales que conlleva en la vida de los fieles. De esta forma, se pone de manifiesto la vinculación de esta visión central del Vaticano II con la tradición patristica.

Desde el comienzo del trabajo, quedó dibujada toda la estructura de éste por el examen que realizamos del sentido inmediato de los términos *communio* y *communicatio* en Cipriano, términos que, al menos semánticamente, hacen referencia directa a la noción de comunión. Ese estudio reflejaba la especial vinculación de estos términos con la unidad eclesial, con una unidad que no es efecto de la unión afectiva de los fieles, sino que tiene un origen divino; se traslucía, además, la específica significación sacramental de estas palabras, tanto bautismal, como penitencial y eucarística, lo cual apuntaba a una realización sacramental de la comunión en la Iglesia; así como una clara significación moral: *communio* y *communicatio* expresan también la respuesta que el cristiano da a la unidad de la Iglesia, y tienen de este modo un claro sentido de unión como tarea personal. Origen, realización de la *communio* y correspondencia a ésta, deducidos de aquel análisis terminológico, se mostraron entonces como las líneas maestras por las que debía proseguir nuestra investigación, así como los temas centrales a los que hemos atendido en los tres capítulos en los que se divide el presente trabajo.

Para Cipriano, el origen, la causa y el fundamento último de la *communio* en la Iglesia, están en Dios, en su misterio trinitario. A su estudio hemos dedicado el primero de los capítulos. La Iglesia se refleja ante todo en sus escritos como signo (*sacramentum*) de la unidad

transcendente y divina; una unidad que es causa eficiente, ejemplar y final de la unidad eclesial. Esta doctrina termina por considerar a la Iglesia en sí misma como *sacramentum unitatis*, entendido como virtud maternal, presencia regeneradora en el Espíritu y acción unificante en el Cuerpo de Cristo. Ella es verdadero *sacramentum*, signo e instrumento, de la unidad trinitaria que, a través de la unidad-unicidad de la Iglesia, se revela y se hace salvación.

Esta sacramentalidad fundamental de la Iglesia-Comunión se concentra en la economía de los sacramentos que opera en ella, es decir, en aquellos medios salvíficos por los cuales se ve realizada sacramentalmente la unidad eclesial, y en cuya recepción advierte el Obispo de Cartago la participación de los fieles en la unidad. Así, el segundo capítulo de nuestro trabajo tiene como objeto el estudio de tres sacramentos en su especial relación con la comunión: el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía. Por la recepción del Bautismo se llega a participar de toda la vida sobrenatural, social y fraterna de la Iglesia; éste es el medio imprescindible para la incorporación a la comunión: inicio en el cristiano de su comunión personal con cada una de las Personas divinas (comunión vertical), y entrada en la comunión eclesial, en la participación común que constituye la Iglesia (comunión horizontal). Por su parte, también la Penitencia tiene una clara influencia salvífica y de comunión: reintegra en la Iglesia, supone una nueva vivificación del alma, hace presente al Espíritu Santo y permite participar en la Eucaristía. Con ella se realiza sacramentalmente la reintegración en la comunión, perdida a consecuencia del pecado. Finalmente, la Eucaristía, verdadero sacrificio y sacramento, es presentada por el Obispo de Cartago como centro de la comunión entre los cristianos, verdadero sacramento de comunión. El cristiano al participar de la Eucaristía entra en comunión con Cristo, participa del Cuerpo de Cristo y queda incorporado a Él, y en esa misma medida entra en comunión con los demás miembros de ese Cuerpo: todos son *unum corpus* en el Cuerpo eucarístico de Cristo. La Eucaristía es así verdadero signo y realización sacramental de la comunión eclesial.

Junto a estos factores objetivos, ontológicos y divinos de la comunión, Cipriano conjuga siempre una serie de factores individuales y morales, que revelan también su visión de la comunión como tarea y exigencia de vida para el cristiano. La unidad es obra al mismo tiempo de la gracia y de la libertad del hombre. Tal respuesta humana se condensa en sus escritos en unas actitudes personales, expresadas en tres virtudes por parte de los fieles: la fe, la esperanza y la caridad, que son objeto de estudio en el tercer y último capítulo de nuestra investi-

gación. La fe es respuesta del cristiano a la unidad eclesial querida por Dios, confesión de los principios en los que ésta se fundamenta, algo que une e identifica a los fieles por su común posesión, y por ello, puede ser entendida como respuesta de comunión. Por su parte, la esperanza cristiana, entendida como *spes salutis*, lleva necesariamente a buscar la unión con la única que hace posible la salvación, pues es su única depositaria por voluntad de Cristo: la Iglesia. Así, crecer en esperanza, supone acrecentar la vinculación eclesial y la unión entre los cristianos. Pero también el objeto de la esperanza guarda en nuestro autor relación directa con la unidad y la comunión. Lo que los cristianos esperan es lograr la comunión definitiva y plena con Dios, con Cristo, y en Él, con todos los hermanos: la comunión escatológica. Finalmente, la caridad es presentada como el *vinculum fraternitatis*, el *vinculum concordiae*, la fuerza que da cohesión y asegura la unidad eclesial, y que se ha de reflejar en la *unanimitas* entre los fieles, en la unión mutua, con tantas manifestaciones prácticas señaladas expresamente por el Obispo de Cartago: el socorro de los pobres y necesitados, la solidaridad fraterna con los demás miembros de la Iglesia, la unión de todos en la oración, etc. En esta publicación se recoge este tercer capítulo, con el estudio de la vinculación de las tres virtudes teológicas y la comunión eclesial.

En definitiva, Cipriano nos ofrece así una acertada y rica visión de la Iglesia como misterio de comunión. Misterio, porque los factores que expone como constitutivos de la Iglesia como *communio* son de orden sobrenatural. Misterio, porque los vínculos de comunión entre los miembros de la Iglesia no poseen sólo una dimensión terrena, temporal, sino que tienen al mismo tiempo una dimensión escatológica: es comunión también con los bienaventurados, con aquellos que han alcanzado la plenitud de la comunión en su doble dimensión, y a la que todos los fieles están llamados. Y misterio, finalmente, porque la *communio* eclesial es también contemplada por el Obispo de Cartago como tarea, como algo que cae bajo la responsabilidad del cristiano, que ha de conservar y custodiar con su vida el don divino de la unidad. Don y respuesta mutuamente implicados, algo que pone de manifiesto la conjunción del elemento divino y humano, invisible y visible de la Iglesia como comunión. Toda una riqueza de doctrina que el Vaticano II supo recoger a la hora de exponer la profunda realidad de la Iglesia, y que hace brillar la figura de Cipriano como una de sus más preclaras fuentes.

Por último, no puedo prescindir de unas palabras de agradecimiento dirigidas a la Facultad de Teología de la Universidad de Nava-

rra, en especial al Instituto de Historia de la Iglesia, por todas las facilidades que me ha ofrecido durante el tiempo de realización de mi tesis. Vaya también mi reconocimiento al Prof. Dr. Marcelo Merino, que, como Director de este trabajo, me ha ayudado pacientemente a resolver las dificultades que han ido surgiendo en su elaboración, y que con sus consejos y estímulo me ha introducido en el enriquecedor mundo de los Padres de la Iglesia.

ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS Y SIGLAS	5
INTRODUCCIÓN	7

CAPÍTULO I

LA IGLESIA COMO *SACRAMENTUM UNITATIS*. EL ORIGEN DIVINO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

A. EL SENTIDO DE LOS TÉRMINOS <i>COMMUNIO</i> Y <i>COMMUNICATIO</i>	35
1. «Communio»	35
2. «Communicatio»	51
B. LA IGLESIA COMO <i>SACRAMENTUM UNITATIS</i>	65
1. «Communicatio» y unidad eclesial	65
2. El sentido de la expresión «sacramentum unitatis»	70
3. La relación de «sacramentum unitatis» con Ef 4, 4-6	89
C. LA COMUNIÓN TRINITARIA Y LA COMUNIÓN ECLESIAL	97
1. El misterio trinitario en la unidad de la Iglesia	98
2. La filiación divina y la filiación eclesial	117
3. La Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo	126
4. La presencia santificadora del Espíritu en la única Iglesia	153

CAPÍTULO II

LA REALIZACIÓN SACRAMENTAL DE LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA

A. EL BAUTISMO COMO INCORPORACIÓN A LA COMUNIÓN	176
1. La regeneración espiritual del cristiano	180
2. La remisión de los pecados	193
3. Incorporación al Pueblo de Dios	204
B. LA PENITENCIA COMO REINTEGRACIÓN EN LA COMUNIÓN	214
1. La «communicatio»	216
2. La «communicatio» y el perdón de los pecados	229
3. La eficacia salvífica de la «communicatio»	243

C. LA EUCARISTÍA EN LA CONSTITUCIÓN DE LA COMUNIÓN	248
1. La Eucaristía: sacrificio y sacramento	255
2. La unión de la Iglesia con Cristo	265
3. La unión de la Iglesia en sí misma	274

CAPÍTULO III

LA COMUNIÓN COMO RESPUESTA DEL CRISTIANO

A. LA COMUNIÓN EN LA FE	286
1. «Fides integra»: adhesión total a Dios	287
2. La fe como factor de unidad	305
3. La identidad cristiana	316
B. LA ESPERANZA Y LA COMUNIÓN	324
1. La esperanza como medio de comunión eclesial	324
2. La esperanza en la comunión escatológica	341
C. LA CARIDAD, VÍNCULO DE UNIÓN	359
1. Definición de la «caritas»	361
2. La caridad como ejemplo, enseñanza y mandato de Cristo	372
3. Manifestaciones de la «caritas»	378
CONCLUSIONES	403
BIBLIOGRAFÍA	415
A. FUENTES	415
1. Cipriano de Cartago	415
2. Otros autores	416
3. Otras fuentes	424
B. TRABAJOS	425
1. Monografías	425
2. Artículos	429
C. SUBSIDIA	434

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

A. FUENTES

1. Cipriano de Cartago

Cartas, introducción, traducción y notas de M^a Luisa GARCÍA SANCHIDRIÁN, Gredos («Biblioteca Clásica Gredos», 255), Madrid 1998.

Correspondance, L. BAYARD (ed.), 2 vols. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), 2^a ed., Paris 1962.

La unidad de la Iglesia, introducción y notas de C. FAILLA, traducción de J. PASCUAL, Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística», 12), Madrid 1991.

Obras. Tratados, Cartas. Edición bilingüe. Introducción y traducción de J. CAMPOS, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 241), Madrid 1964.

Opera omnia recensuit et commentario critico instruxit, G. HARTEL (ed.) (CSEL 3/1-3), Viena 1868-1871.

Opere di San Cipriano, introducción, traducción y notas de G. TOSO, Editrice torinese, Torino 1980.

The letters of St. Cyprian of Carthage, introducción, traducción y notas de G. W. CLARKE, 4 vols., Newman Press («Ancient Christian Writers», 43-46), New York 1984.

2. Otros autores

Acta Proconsularia Cypriani, G. HARTEL (ed.) (CSEL 3/3), Viena 1871.

AGUSTÍN, *Confessiones*, L. VERHEIJEN (ed.), (CCL 27), Turnholt 1981.

— *Contra Cresconium Donatistam*, M. PETSCHENIG (ed.), (CSEL 52), Viena 1909.

— *Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifatium*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 60), Viena 1913.

— *Contra epistulam Parmeniani libri III*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 51), Viena 1908.

-
- *Contra Faustum manichaeum libri XXXIII*, J. ZYCHA (ed.), (CSEL 25/1), Viena 1891.
 - *Contra Fortunatum*, J. ZYCHA (ed.), (CSEL 25/1), Viena 1891.
 - *Contra litteras Petiliani libri III*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 52), Viena 1909.
 - *Contra Maximinum*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 42), Paris 1844-1855.
 - *De baptismo libri VII*, M. PETSCHENIG (ed.), (CSEL 51), Viena 1908.
 - *De catechizandis rudibus*, J.B. BAUER (ed.), (CCL 46), Turnholt 1969.
 - *De civitate Dei*, E. HOFFMANN (ed.), (CSEL 40), Viena 1899-1900.
 - *De Genesi contra Manichaeos libri II*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 34), Paris 1844-1855.
 - *De gestis Pelagii*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 42), Viena 1902.
 - *De gratia Christi et de peccato originali libri II*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 42), Viena 1902.
 - *De haeresibus*, J. VAN DER PLAETSE-C. BEUKERS (ed.), (CCL 46), Turnholt 1969.
 - *De nuptiis et concupiscentia libri II*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 60), Viena 1913.
 - *De ordine*, P. KNÖLL (ed.), (CSEL 63/3), Viena 1922.
 - *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri III*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 60), Viena 1913.
 - *De spiritu et littera*, C.F. URBA-J. ZYCHA (ed.), (CSEL 60), Viena 1913.
 - *De unico baptismo contra Petilianum liber I*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 53), Viena 1910.
 - *Enarratio in psalmos*, E. DEKKERS-I. FRAIPONT (ed.), (CCL 38-40), Turnholt 1956.
 - *Enchiridion ad Laurentium*, E. EVANS (ed.), (CCL 46), Turnholt 1966.
 - *Epistulae*, A.L. GOLDBACHER (ed.), (CSEL 34, 44, 57, 58), Praga, Viena, Leipzig 1895s.
 - *In evangelium Iohannis tractatus*, R. WILLENS (ed.), (CCL 36), Turnholt 1954.
 - *Psalmus contra partem Donati*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 51), Viena 1908.
 - *Quaestionum evangelicarum libri II*, A. MUTZENBECHER (ed.), (CCL 44B), Turnholt 1980.
 - *Retractationes*, P. KNÖLL (ed.), (CSEL 36/2), Viena 1902.
 - *Sermones*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 38-39), Paris 1844-1855; *Sermones (1-50)*, M. FUERTES LANERO-M. CAMPELO (ed.), en *Obras de San Agustín*, VII, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 53), Madrid 1981; *Sermones (51-116)*, L. CILLERUELO-M. CAMPELO-C. MORÁN-P. DE LUIS (ed.), en *Obras de San Agustín*, X, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 53), Madrid 1983.
 - AGUSTÍN (Ps.), *Sermones*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 39), Paris 1844-1855.

- AMBROSIÁSTER, *Commentarius in epistulas paulinas*, H.J. VOGELS (ed.), (CSEL 81/1-3), Viena 1966-1969.
- *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, A. SOUSTER (ed.), (CSEL 50), Viena 1908.
- AMBROSIO, *De Abraham*, C. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/1), Viena 1897.
- *De Cain et Abel*, C. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/1), Viena 1897.
- *De Helia et ieiunio*, C. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/2), Viena 1897.
- *De incarnationis dominicae sacramento*, O. FALLER (ed.), (CSEL 79), Viena 1964.
- *De Isaac vel anima*, C. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/1), Viena 1897.
- *De obitu Theodosii oratio*, O. FALLER (ed.), (CSEL 73), Viena 1955.
- *De obitu Valentiniani consolatio*, O. FALLER (ed.), (CSEL 73), Viena 1955.
- *De paenitentia*, O. FALLER (ed.), (CSEL 73), Viena 1955.
- *De sacramentis*, O. FALLER (ed.), (CSEL 73), Viena 1955.
- *De Spiritu Sancto*, O. FALLER (ed.), (CSEL 79), Viena 1964.
- *Enarrationes in Psalmos*, E. DEKKERS-J. FRAIPONT (ed.), (CCL 38-40), Turnholt 1956.
- *Epistulae*, O. FALLER (ed.), (CSEL 82/1), Viena 1968; M. ZELZER (ed.), (CSEL 82/2 y 3), Viena 1972 y 1990.
- *Exhortatio virginitatis*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 16), Paris 1844-1855.
- *Expositio Evangelii secundum Lucam*, C. y H. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/4), Viena 1902.
- *Expositio Psalmi CXVIII*, M. PETSCHENIG (ed.), (CSEL 62), Viena 1913.
- *Hexameron libri sex*, C. SCHENKL (ed.), (CSEL 32/1), Viena 1897.
- *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*, introducción, traducción y notas de D. RAMOS-LISSÓN, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 12), Madrid 1999.
- ARNOBIO, *Adversus nationes*, A. REIFFERSCHIED (ed.), (CSEL 4), Viena 1875.
- ATANASIO, *De incarnatione Verbi*, C. KANNENGIESSER (ed.), (Sch 199), Paris 1973.
- *Epistulae festales*, L.Th. LEFORT (ed.), (CSCO 150-151), Roma 1955.
- *Orationes contra Arianos*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 26), Paris 1857-1868.
- BASILIO, *Lettres*, Y. COURTONNE (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1957-1966, 4 vols.
- CASIANO, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 17), Viena 1888.
- *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*, M. PETSCHENING (ed.), (CSEL 17), Viena 1888.
- CASIODORO, *Variae*, A.J. FRIDH-J.W. HALPORN (ed.), (CCL 96), Turnholt 1973.
- CIPRIANO (Ps.), *Adversus Iudaeos*, G. HARTEL (ed.), (CSEL 3/3), Viena 1871.
- *De rebaptismate*, G. HARTEL (ed.), (CSEL 3/3), Viena 1871.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, introducción, traducción y notas de M. MERINO y E. REDONDO, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 5), Madrid 1994.

- *Stromata I*, introducción, traducción y notas de M. MERINO, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 7), Madrid 1996.
- *Stromata II-III*, introducción, traducción y notas de M. MERINO, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 10), Madrid 1998.
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ihoannis evangelium*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 73), Paris 1857-1868.
- EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, texto, versión española, introducción y notas de A. VELASCO DELGADO, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 349), Madrid 1973.
- FILASTRIO, *Diversarum haereseon liber*, F. MARX (ed.), (CSEL 38), Viena 1898.
- GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tractatus*, A. GLÜCK (ed.), (CSEL 68), Viena 1936.
- GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna*, J. P. MIGNE (ed.), (PG 45), Paris 1857-1868.
- GREGORIO MAGNO, *Epistulae*, D. NORBERG (ed.), (CCL 140-140 A), Turnholt 1982.
- HILARIO, *De mysteriis*, A.L. FEDER (ed.), (CSEL 65), Viena 1916.
- *De Trinitate*, P. SMULDERS (ed.), (CCL 62), Turnholt 1979.
- *Ex opere historico fragmenta*, A.L. FEDER (ed.), (CSEL 65), Viena 1916.
- *In evangelium Matthaei*, A.L. FEDER (ed.), (CSEL 65), Viena 1916.
- *Tractatus super psalmos*, A. ZINGERLE (ed.), (CSEL 22), Viena 1891.
- HIPÓLITO, *Traditio apostolica*, B. BOTTE (ed.), (SCh 11), Paris 1946.
- *In Danielelem*, B. BOTTE (ed.), (SCh 14), Paris 1947.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, introducción, traducción y notas de J.J. AYÁN CALVO, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 1), Madrid 1991.
- INOCENCIO I, *Epistulae*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 20), Paris 1844-1855.
- IRENEO, *Adversus haereses*, A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU-Ch. MERCIER-B. HEMMERDINGER (ed.), (SCh 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294), Paris 1965-1982.
- *Demostración de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas de E. ROMERO POSE, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 2), Madrid 1992.
- JERÓNIMO, *Commentariorum in epistulam ad Galatas*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 26), Paris 1844-1855.
- *Commentariorum in epistulam ad Ephesios libri III*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 26), Paris 1844-1855.
- *Commentariorum in Isaiam*, M. ADRIAEN (ed.), (CCL 73), Turnholt 1963.
- *Commentariorum in Mathaeum*, D. HURST-M. ADRIAEN (ed.), (CCL 77), Turnholt 1969.
- *De viris illustribus*, J. P. MIGNE (ed.), (PL 23), Paris 1845-1846.
- *Epistulae*, I. HILBERG (ed.), (CSEL 54-56), Viena 1910-1918.
- *Homiliae*, G. MORIN (ed.), (CCL 78), Turnholt 1958.
- *Liber Didymi de Spiritu sancto, e Graeco*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 23), Paris 1844-1855.

- JUAN CRISÓSTOMO, *Catecheses ad illuminandos*, A. WENGER (ed.), (SCh 50 bis), Paris 1970.
- *Homiliae in I epistulam ad Corinthios*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 61), Paris 1857-1868.
- *Homiliae in epistulam ad Ephesios*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 62), Paris 1857-1868.
- *Homiliae in epistulam ad Romanos*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 60), Paris 1857-1868.
- LACTANCIO, *De ira Dei*, S. BRANDT (ed.), (CSEL 27), Viena 1893.
- *Divinae institutiones*, S. BRANDT (ed.), (CSEL 19), Viena 1890.
- LEÓN MAGNO, *Epistulae*, O. GÜNTHER (ed.), (CSEL 35), Viena 1895.
- *Sermones*, O. GÜNTHER (ed.), (CSEL 35), Viena 1895.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, C. HALM (ed.), (CSEL 2), Viena 1867.
- OPTATO, *Opera omnia*, K. ZIWSA (ed.), (CSEL 26), Viena 1893.
- ORÍGENES, *Commentarii in Mathaeum*, R. GIROD (ed.), (SCh 162), Paris 1970.
- *Homiliae in Exodum*, M. BORRET (ed.), (SCh 321), Paris 1985.
- *Homiliae in Ezechielem*, M. BORRET (ed.), (SCh 352), Paris 1989.
- *Homiliae in Genesim*, L. DOUTRELEAU (ed.), (SCh 7), Paris 1944.
- *Homiliae in Jesu Nave*, A. JAUBERT, (ed.), (SCh 71), Paris 1960.
- *Homiliae in Leviticum*, M. BORRET (ed.), (SCh 286-287), Paris 1981.
- *Selecta in Psalmos*, J.P. MIGNE (ed.), (PG 12), Paris 1857-1868.
- PACIANO, *Epistula ad Symphorianum*, J.P. MIGNE (ed.), (PL 13), Paris 1844-1855.
- Padres Apologistas griegos (s. II)*, texto, versión española, introducción y notas de D. RUIZ BUENO, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 116), Madrid 1996.
- Padres Apostólicos*, texto, versión española, introducción y notas de D. RUIZ BUENO, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 65), Madrid 1979.
- PONTIUS, *Vita Cypriani*, W. HARLER (ed.), (CSEL 3/3), Viena 1871.
- TERTULIANO, *Ad martyras*, A. KROYMANN-V. BULHART (ed.), (CSEL 76), Viena 1957.
- *Ad nationes*, A. REIFFERSCHIED-G. WISOWA (ed.), (CSEL 20), Viena 1890.
- *Ad uxorem*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 70), Viena 1942.
- *Adversus Hermogenem*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 47), Viena 1906.
- *Adversus Iudaeos*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 70), Viena 1942; ID., (CCL 2), Turnholt 1954.
- *Adversus Marcionem*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 47), Viena 1906; ID., (CCL 1), Turnholt 1954.
- *Adversus Praxean*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 47), Viena 1906.
- *Adversus Valentinianos*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 47), Viena 1906.
- *Apologeticum*, E. DEKKERS (ed.), (CCL 1), Turnholt 1954.
- *De anima*, J.H. WASZINK (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.

- *De baptismo*, J.W.Ph. BORLEFFS (ed.), (CCL 1), Turnholt 1954.
- *De carne Christi*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 70), Viena 1942.
- *De corona*, A. KROYMANN (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *De cultu feminarum*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 70), Viena 1942.
- *De exhortatione castitatis*, A. KROYMANN (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *De fuga in persecutione*, J.J. THIERRY (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *De idolatria*, A. REIFFERSCHIED-G. WISOWA (ed.), (CSEL, 20), Viena 1890.
- *De ieiunio adversus Psychicos*, A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA (ed.), (CSEL 20), Viena 1890.
- *De monogamia*, E. DEKKERS (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *De oratione*, G.F. DIERCKS (ed.), (CCL 1), Turnholt 1954.
- *De patientia*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 47), Viena 1906.
- *De paenitentia*, J.W. PH. BORLEFFS (ed.), (CCL 1), Turnholt 1954.
- *De praescriptione haereticorum*, A. KROYMANN (ed.), (CSEL 70), Viena 1942; «Prescripciones» contra todas las herejías, introducción, texto crítico, traducción y notas de S. VICASTILLO, Ciudad Nueva («Fuentes Patristicas», 14), Madrid 2001.
- *De pudicitia*, A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA (ed.), (CSEL 20), Viena 1890.
- *De resurrectione carnis*, J.W.Ph. BORLEFFS (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *De spectaculis*, E. DEKKERS (ed.), (CCL 1), Turnholt 1954.
- *De virginibus velandis*, E. DEKKERS (ed.), (CCL 2), Turnholt 1954.
- *Scorpiace*, A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA (ed.), (CSEL 20), Viena 1890.
- Textos eucarísticos primitivos*, edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introducciones y notas por J. SOLANO, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 88 y 118), Madrid 1979.

3. Otras fuentes

- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos*, R. BLÁZQUEZ (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos («BAC Minor», 75), Madrid 1996.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communione notio* (28-V-1992), Palabra, Madrid 1994, pp. 109-125.
- G. BRAY-Th.C. ODEN-M. MERINO (ed.), *1-2 Corintios* («La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. NT», 7), Ciudad Nueva, Madrid 2001.
- Novi Testamenti. Biblia graeca et latina*, J.M. BOVER (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, 2ª Asamblea Extraordinaria (1985), *El Vaticano II, don de Dios; los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*, PPC, Madrid 1986.
- Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron*, B. FISCHER (ed.), Herder, Freiburg 1949s.

B. TRABAJOS

1. Monografías

- BARDY, G., *La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 14), Paris 1947.
- BATIFFOL, P., *L'Église naissante et le catholicisme*, Gabalda, Paris 1922: trad. *La Iglesia primitiva y el catolicismo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.
- BENEDEN, P., *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Spicilegium Sacrum Lovaniense («Études et Documents», 38), Louvain 1974.
- BENOIT, A., *Le baptême chrétien au second siècle*, Presses universitaires de France, Paris 1953.
- BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988.
- BRAUN, R., *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Études Augustiniennes, Paris 1977.
- BRISSON, J.P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Boccard, Paris 1958.
- CAPMANY, J., «*Miles Christi*» en la espiritualidad de San Cipriano, Colectánea San Paciano («Serie teológica», 1), Casulleras, Barcelona 1956.
- CASCIARO, J.M. (ed.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*, XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1996.
- CASTELLÓ GALLO, M.A., *El Bautismo como fundamento de la comunión en la Iglesia*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
- COLSON, J., *L'Épiscopat Catholique. Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de L'Église*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 43), Paris 1963.
- CONGAR, Y.M.-J.-DUPUY, B.D. (dir.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 39), Paris 1962: Trad. *El Episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1966.
- CONGAR, Y. M.-J., *Sainte Église: études et approches ecclésiologiques*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 41), Paris 1964.
- D'ALÈS, A., *La théologie de Tertullien*, Beauchesne, Paris 1905.
- *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922.
- D'ERCOLE, G., *Communio-Collegialità-Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Constantino*, Herder («Communio», 5), Roma 1964.
- DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Les Éditions du Cerf, Paris 1964.
- DELHAYE, Ph.-BOULANGE, J., *Esperanza y vida cristiana*, Rialp, Madrid 1978.

- DELHAYE, Ph.-ELDERS, L. (dir.), *Episcopale munus*, Van Gorcum, Assen 1982.
- DELÉANI, S., «*Christum sequi*». *Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, Études Augustiniennes, Paris 1979.
- DUJARIER, M., *L'Église-Fraternité. Les origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991.
- ESTAÚN VILLOSLADA, P., *El martirio y la teología martirial de San Cipriano*, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Universidad de Navarra, Pamplona 1981.
- FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis* («Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik», 9), Tübingen 1971.
- FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité, pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992.
- FARRELL, R.C., *The virtue of charity according to Cyprian*, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Universidad de Navarra, Pamplona 1980.
- FEINER, J.-LÖHRER, M. (dir.), *Mysterium Salutis*, IV/1, *La Iglesia*, Cristianidad, Madrid 1973.
- GALTIER, P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1932.
- GASTEIRA, M., *La Eucaristía, misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1992.
- GHELLINCK, J. DE-BACKER, É. DE-POUKENS, J.-LEBACQZ, G., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, I, *Les Anténicéens*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1924.
- HAMER, J., *L'Église est une communion*, Les Éditions du Cerf («Unam Sanctam», 40), Paris 1962: Trad. *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona 1965.
- HERTLING, L., *Communio: Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961.
- KARPP, H., *La Pénitence. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Église ancienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1970.
- KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen* («Arbeiten zu Kirchengeschichte», 4), Bonn 1926.
- MACCARRONE, M. (ed.), *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa Antica secc. II-IV*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1970.
- MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1951.
- MICHAELIDES, D., «*Sacramentum*» chez Tertullien, Études Augustiniennes, Paris 1970.
- MÖHLER, J.A., *La unidad en la Iglesia. El principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*, Eunote («Biblioteca de Teología», 22), Pamplona 1996.
- MONCEAUX, P., *Saint Cyprien, évêque de Carthage*, Gabalda, Paris 1914.

- MOHRMANN, Chr., *Études sur le latin des chrétiens*, I, Edizione di Storia e Letteratura («Storia e letteratura raccolta di Studi e Testi», 65), Roma 1961.
- *Études sur le latin des chrétiens*, III, Edizione di Storia e Letteratura («Storia e letteratura raccolta di Studi e Testi», 103), Roma 1979.
- NICOLAU, M., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Biblioteca Mensajero, Bilbao 1966.
- ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva («Fuentes Patristicas. Estudios», 1), Madrid 1994.
- PANIMOLLE, S.A. (dir.), *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa*, Borla («Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica», 20), Roma 1998.
- *La fede nei Padri della Chiesa*, Borla («Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica», 22), Roma 1999.
- PEREIRA LAMELAS, I., *O lugar do leigo na Ecclesiologia de S. Cipriano*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1993.
- PÉTRÉ, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948.
- RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997.
- RODRÍGUEZ, P. (ed.), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1983.
- RUFFINI, E., «*Mysterion*» e «*sacramentum*»: *la sacramentalità negli scritti dei padri e neatesti liturgici primitivi*, Dehoniane («Nuovi Saggi Teologici», 24), Bologna 1987.
- SAGE, M.M., *Cyprian*, The Philadelphia Patristic Foundation («Patristic Monograph Series», 1), Cambridge 1975.
- SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle*, Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana («Studi di antichità cristiana», 29), Roma 1969.
- SEAGRAVES, R., *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993.
- SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- TILLARD, J.M.R., *Iglesia de Iglesias. Ecclesiología de Comunión*, Sígueme, Salamanca 1991.
- *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la ecclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1994.
- *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995.
- VILELA, A., *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Beauchesne («Théologie historique», 14), Paris 1971.
- VILLAR, J.R., *Ecclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, Eunsa, Pamplona 1999.

2. Artículos

- AMIDON, P.R., *The Procedure of St. Cyprian's Synods*, en «Vigiliae Christianae» 37 (1983) 328-339.
- ARANDA, A., *Carità e identità cristiana*, en «Annales theologici» 15 (2001) 480-482.
- BÉVENOT, M., *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De Lapsis*, en «Theological Studies» 16 (1955) 175-213.
- *Episcopat et primauté chez S. Cyprien*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 42 (1966) 176-195.
- «*Sacerdos*» as Understood by Cyprian, en «Theological Studies» 30 (1979) 413-429.
- BLÁZQUEZ, R., *La actualidad de un libro: «La unidad en la Iglesia», de J.A. Möhler*, en «Scripta Theologica» 28 (1996) 827-837.
- BURGOS NADAL, T., *Concepto de «sacramentum» en Tertuliano*, en «Helmántica» 10 (1959) 227-256.
- BURINI, Clara, *La «comunione di cuori e di spirito» (Atti 2; 4) nella testimonianza di Cipriano*, en «Testimonium Christi» 370 (1985-87) 91-109.
- CAMPOS, J., *Cipriano de Cartago*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 5 (1981) 641-644.
- CAPMANY, J., *San Cipriano de Cartago, maestro y pastor en la persecución*, en «Estudios eclesiásticos» 33 (1959) 275-302.
- *El sacerdocio ministerial según San Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 4 (1971/72) 145-175.
- CARDMAN, F., *Cyprien et Rome. La controverse baptismale*, en «Concilium» 178 (1982) 51-60.
- CAVALLOTTO, St., *Il magisterio episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici*, en «Divus Thomas» 91 (1988) 375-407.
- CHARTIER, C., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, en «Antonianum» 14 (1939) 17-42; 135-156.
- COLOMBO, C., *Episcopato e primato Pontificio nella vita della Chiesa*, en «Scuola Cattolica» 88 (1960) 401-434.
- COPPO, A., *Vita cristiana e terminologia liturgica à Cartagine verso la metà del III^o secolo*, en «Ephemerides Liturgicae» 85 (1971) 70-86.
- D'ALÈS, A., *Le mysticisme de s. Cyprien*, en «Revue d'Ascétique et de Mystique» 2 (1921) 256-268.
- D'ERCOLE, G., *Los colegios presbiterales en los orígenes de la Iglesia*, en «Concilium» 17 (1966) 360-374.
- DATTRINO, L., *L'Ecclesiologia di San Cipriano nel contesto della Chiesa del III^o secolo*, en «Lateranum» 50 (1984) 127-150.
- DAVIDS, A., *Una o ninguna. La doctrina de Cipriano sobre la Iglesia y la Tradición*, en «Concilium» 71 (1972) 43-49.
- DEMOUSTIER, A., *Épiscopat et union à Rome selon Saint Cyprien*, en «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 337-369.

- *L'ontologie de l'Église selon Saint Cyprien*, en «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 554-588.
- DEWAILLY, L.M., *Communio, communicatio*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 54 (1970) 46-63.
- DUQUENNE, L., *Une approche nouvelle de la figure de saint Cyprien*, en «Analecta Bollandiana» 97 (1979) 160-164.
- FEDALTO, G., *Sulla partecipazione di popolo e clero alla designazione episcopale nei primi secoli della Chiesa*, en «Studia Pataviana» 12 (1965) 479-483.
- FERNÁNDEZ, A., *La escatología en San Cipriano*, en «Burgense» 22 (1981) 93-167.
- FIETTA, P., *L'assioma «salus extra ecclesiam non est» nel contesto della dottrina ecclesiologicala di San Cipriano*, en «Studia Pataviana» 22 (1975) 376-416.
- FISCHER, J.A., *Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251*, en «Annuaire Historiae Conciliorum» 11 (1979) 263-265.
- FOLGADO FLÓREZ, S., *Estructura sacramental de la Iglesia según san Cipriano*, en «La Ciudad de Dios» 195 (1982) 189-222.
- *La catolicidad, fórmula de identificación de la Iglesia en San Cipriano*, en «La Ciudad de Dios» 202 (1989) 593-611.
- GASCO LA CALLE, F., «Decadencia» y percepción de la realidad en San Cipriano, en «Habis» 9 (1978) 311-322.
- GRANFIELD, P., *Episcopal Elections in Cyprian: Clerical and Lay participation*, en «Theological studies» 37 (1976) 41-52.
- GRYSON, R., *Les elections ecclésiastiques au III^e siècle*, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 68 (1973) 353-404.
- GUERRA GÓMEZ, M., *La «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano*, en «Teología del sacerdocio» 4 (1972) 252-293.
- *Cambio de terminología de «servicio» a «honor-dignidad» en Tertuliano y S. Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 4 (1972) 297-313.
- *Origen divino de la «auctoritas» y de la «potestas» y su colación a los sacerdotes según San Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 9 (1977/78) 307-344.
- *El sacerdocio, obra de la «dignatio divina» y del Espíritu Santo según San Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 17 (1983-1985) 7-40.
- *«In solidum» o «colegialmente» (De unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258), y los papas de su tiempo*, en «Annales theologici» 3 (1989) 219-285.
- HALLIBURTON, R.J., *Some Reflexions on St. Cyprian's Doctrine of the Church*, en «Studia Patristica» 11 (1972) 192-198.
- LANGA, P., *San Cipriano y la controversia bautismal del s. III*, en «Religión y Cultura» 26 (1980) 731-754.
- LAURANCE, J.D., *Eucharistic Leader according to Cyprian of Carthage. A new Study*, en «Studia Liturgica» 15 (1982/83) 66-75.

- LOSADA, J., *La Iglesia, Pueblo de Dios y Misterio de Comunión*, en «Sal Terrae» 74 (1986) 243-256.
- MARTÍNEZ BOUZAS, F., *Valoración de la epístola 67 de S. Cipriano en el contexto de su concepción del primado y de la autonomía de las iglesias locales*, en «Revista española de teología» 35 (1975) 3-20.
- MATELLANES, A., «*Communicatio*». *El contenido de la comunión eclesial en San Cipriano*, en «Communio» 1 (1968) 19-64; 348-397.
- *La presencia de Cristo en la Iglesia según San Cipriano*, en «Communio» 6 (1973) 285-335.
- MEGINO RILLO, C., *Cipriano de Cartago y la trilogía unidad-primado-colegialidad. Análisis histórico-teológico de sus cartas*, en «Analecta Calasanciana» 19 y 20 (1977-78) 301-376; 377-420.
- MONTGOMERY, H., *The Bishop Who Fled: Responsibility and Honour in Saint Cyprian*, en «Studia Patristica» 21 (1988-90) 264-267.
- MOHRMANN, Chr., *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, en «Vigiliae Christianae» 9 (1955) 222-246.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *El concepto bíblico de κοινωνία*, en «Semana Bíblica Española» (1954) 195-224.
- PADOVESE, L., *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, en «Laurentianum» 24 (1983) 158-174.
- PETRÉ, H., «*Haeresis*», «*schisma*» et leurs synonymes latins, en «Revue des Études Latines» 15 (1937) 316-319.
- POIRIER, M., *Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III° secolo negli scritti di San Cipriano*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 9 (1973) 17-36.
- *Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot «munus» dans le «De opere et eleemosynis» de saint Cyprien*, en «Studia Patristica» 12 (1975) 254-260.
- POUKENS, J.B., «*Sacramentum*» dans les oeuvres de Saint Cyprien. *Étude lexicographique*, en «Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne» 2 (1921) 275-281.
- PROAÑO GIL, V., *Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva*, en *XII Semana Española de Teología* (Madrid 1963), 203-206.
- *San Cipriano y la Colegialidad*, en «Burgense» 6 (1965) 137-162.
- RAMOS-LISSÓN, D., *La conversión de San Cipriano*, en «Revista Agustiniana» 27 (1986) 147-168.
- RENAUD, B., *L'Église comme assemblée liturgique selon s. Cyprien. Ses caractéristiques. Ses principes d'unité*, en «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 38 (1976) 5-68.
- REVEILLAUD, M., *Note pour une pneumatologie cyprienne*, en «Studia Patristica» 6 (1962) 181-187.
- RODRÍGUEZ, P., *La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 559-568.

- «*La unidad en la Iglesia*» en *la teología de Johann Adam Möhler*, en «*Scripta Theologica*» 28 (1996) 809-825.
- ROMEO PALLÁS, J.M., *El uso de los demostrativos en los tratados «de Lapsis» y «De catholicae ecclesiae unitate» de San Cipriano*, en «*Anuario de Filología*» 3 (1977) 123-141.
- *El uso del genitivo en los tratados «de Lapsis» y «De catholicae ecclesiae unitate» de San Cipriano*, en «*Helmantica*» 28 (1977) 493-502.
- *El uso del dativo en los tratados «de Lapsis» y «De catholicae ecclesiae unitate» de San Cipriano*, en «*Anuario de Filología*» 4 (1978) 135-144.
- *El uso del ablativo en los tratados «de Lapsis» y «De catholicae ecclesiae unitate» de San Cipriano*, en «*Faventia*» 1 (1979) 195-203.
- SIEBEN, H.J., *Koinonia III. Chez les Pères: sens sacramentaire et ecclésiologique*, en «*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*» 8 (1974) 1750-1754.
- TEJERO, E., *La «communio sacramentorum» y la «communio catholica» en la doctrina de San Agustín*, en «*Revista española de Derecho Canónico*» 47 (1990) 445-480.
- WAGNER, H., *Johann Adam Möhler y la teología actual: Revelación-Iglesia-Ecumenismo*, en «*Scripta Theologica*» 28 (1996) 793-808.
- ZAPELENA, T., *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, en «*Gregorianum*» 15 (1934) 500-523; 16 (1935) 196-224.
- ZMIRA, P., *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, en «*Recherches augustinienes*» 7 (1971) 3-72.

C. SUBSIDIA

- ALTANER, B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962.
- ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, Biblioteca de Autores Cristianos («*Sapientia fidei*», 14), Madrid 1998.
- BOGAERT, P. M.-DELCOR, M.-JACOB, E. (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993.
- BOUET, P.-FLEURY, Ph.-GOULON, A.-ZUINGHEDAU, M.-DUFRAIGNE, P., *Cyprien, Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale*, 2 vols., Olms-Weidmann, New York 1986.
- BLAISE, A.B., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris 1954.
- BLÁNQUEZ, A., *Diccionario latín-español*, Sopena, Barcelona 1985.
- BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967.
- DE RAZE, H.-DE LACHAUD, E.-FLANDRIN, J.B., *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale*, Librería Religiosa, Barcelona 1964.
- DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1991.
- DÍAS, P.W.-CAMELOT P. Th., *Eclesiología*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (dir.), *Historia de los Dogmas*, III 3a-b, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978.

- DROBNER, H.R., *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona 1999.
- FAYNEL, P., *La Iglesia*, I, Herder, Barcelona 1974.
- GLARE, P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- LEBRETON, J.-ZEILLER, J., *La Iglesia en la penumbra*, en A. FLICHE-V. MARTIN (dir.), *Historia de la Iglesia*, II, Edicep, Valencia 1976.
- LLORCA, B., *Historia de la iglesia Católica. Edad Antigua*, I, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 54), Madrid 1964.
- MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología moral católica*, II, Eunsas, Pamplona 1971.
- MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos*, Palabra, Madrid 2000.
- MONTAGNINI, F.-SCARPAT, G.-SOFFRITTI, O. (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969.
- OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confirmación*, Biblioteca de Autores Cristianos («Sapientia fidei», 22), Madrid 2000.
- ORCHARD, B.-SUTCLIFFE, E. F.-FULLER, R.C.-RUSSELL, R., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, IV, Herder, Barcelona 1962.
- QUASTEN, J., *Patrología*, I, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 206), Madrid 1961.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, VI-VII, Rialp, Madrid 1961.
- SEGURA MUNGUÍA, S., *Diccionario etimológico latino español*, Barcelona 1985.
- TREVIJANO, R., *Patrología*, Biblioteca de Autores Cristianos («Sapientia fidei», 6), Madrid 1994.

ABREVIATURAS DE LA TESIS

<i>Ad Dem.</i>	<i>Ad Demetrianum.</i>
<i>Ad Fort.</i>	<i>Ad Fortunatum.</i>
<i>Bon. pat.</i>	<i>De bono patientiae.</i>
<i>De habitu</i>	<i>De habitu virginum.</i>
<i>De mort.</i>	<i>De mortalitate.</i>
<i>De opere</i>	<i>De opere et eleemosynis.</i>
<i>De orat.</i>	<i>De oratione Dominica.</i>
<i>De unitate</i>	<i>De Catholicae Ecclesiae unitate.</i>
<i>De zelo</i>	<i>De zelo et livore.</i>
<i>Don.</i>	<i>Ad Donatum.</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistolae.</i>
<i>Lap.</i>	<i>De lapsis</i>
<i>Quod idola</i>	<i>Quod idola dii non sint.</i>
<i>Test.</i>	<i>Testimoniorum libri tres.</i>
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnholt 1954s.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Lovaina 1903s.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1865s.
PL	Migne. <i>Patrologia Latina</i> , Paris 1844-1855.
PG	Migne. <i>Patrologia Graeca</i> , Paris 1857-1866.
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1944s.

LA COMUNIÓN COMO RESPUESTA DEL CRISTIANO

Hasta aquí ha sido estudiada la unidad eclesial en sus elementos objetivos, ontológicos y divinos, tal como es reflejada por el Obispo de Cartago en sus escritos. La *unitas* eclesial procede de Dios, tiene un origen divino. Se realiza en la Iglesia a través de los sacramentos, en especial y de un modo eminente en la Eucaristía. Pero todos estos factores básicos están también conectados en el pensamiento de nuestro autor con una dimensión vital de la unidad.

Aunque la *unitas* procede «de arriba»¹ y no es el resultado de la mera unión afectiva entre los fieles, sin embargo sí exige de ellos una correspondencia de comunión. La unidad es también en Cipriano respuesta del cristiano al designio divino de la unión, al don de la unidad para su Iglesia, y es así como los fieles evidencian en sus propias vidas la participación en la *unitas* divina y transcendente. Por ello, el Obispo de Cartago no reduce su visión de la unidad eclesial a la única perspectiva de su origen y causa, es decir, a Dios; en él también se atiende a la cooperación humana en esa unidad, que incluye de este modo tanto el elemento divino como el humano propios de todo el misterio eclesial.

Tal respuesta humana se condensa en las obras de nuestro autor en unas actitudes fundamentales, expresadas mediante tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad. Al afirmar que estas tres virtudes son la respuesta del cristiano a la acción unificante de Dios, no pretendemos reducir la visión que de ellas tiene el Obispo de Cartago a simples y exclusivas disposiciones humanas. Cipriano es claramente consciente de la propia nada del hombre en cuanto a las obras de salvación, así afirmará «que no debemos gloriarnos de nada, puesto que nada es nuestro»². Todo lo que de bueno el hombre realiza y pueda obrar es siempre situado por nuestro autor en conexión con la gracia como en su causa, es don divino que encuentra en Dios su origen y explicación, pues «de Él vivimos, por Él tenemos fuerza, de Él recibimos y senti-

mos aquel vigor por el cual, aun permaneciendo en esta vida, nos anticipamos a gustar los preludios de la futura»³.

De todas formas, aunque él remarca de manera tan clara la gratuidad del don celeste, al mismo tiempo no deja de resaltar expresamente, en concreto hablando de la fe, la necesidad de un acto libre de la voluntad humana. Así, la fe es para Cipriano don de Dios, pero también respuesta del hombre: «Que la libertad de creer o no depende de nuestro arbitrio»⁴. De esta manera Cipriano recogerá en sus escritos una perspectiva moral de la fe, al igual que hará con la esperanza y la caridad, que también son vistas por nuestro autor como cumplimiento por parte del cristiano de un mandato divino, correspondencia libre a Dios y, por tanto, susceptibles de ser comprendidas como virtudes morales, como respuesta humana, con todo el presupuesto de la responsabilidad personal⁵. De ahí que podamos entender la fe, la esperanza y la caridad como factores subjetivos de unidad, en cuanto que constituyen para nuestro autor la realización vital del designio divino de la unidad y de su permanencia en ella.

En la misma expresión *sacramentum unitatis*, aplicada por Cipriano a la unidad de la Iglesia, vimos recogidos en su momento los dos aspectos de la *unitas* que apuntamos ahora aquí: el origen divino de la unidad y la correspondencia humana a ese don y querer divino, que se expresaba como obligación respecto a esa *unitas*. La *unitas* eclesial es simultáneamente don divino y tarea de los cristianos, obra de la gracia y de la libertad del hombre en mutua implicación.

Por ello, al estudio de estas tres virtudes en su relación con la unidad de la Iglesia, con la comunión, dedicaremos el presente capítulo. De este modo, pretendemos atender a esa segunda dimensión de la unidad que se revela como realización humana, a la respuesta de comunión que el cristiano otorga al don divino de la unidad.

A. LA COMUNIÓN EN LA FE

A lo largo de este trabajo hemos ido descubriendo la estrecha relación que Cipriano advierte y testimonia en sus obras entre la fe y la unidad. Partiendo del texto de Ef 4, 4-6, nuestro autor incluye la fe (*una fides*) entre los factores de unidad en la Iglesia⁶. La *fides una* es así correlativa a la unicidad de Dios, de Cristo y de la Iglesia, algo que encuentra su expresión visible en la unicidad del pueblo fiel que la profesa y que se constituye en un solo cuerpo⁷. La verdadera fe se corresponde con la única Iglesia, y tanto la verdad de la fe, como de la

unidad, se comunican a través de los sacramentos de la divina gracia⁸. Fe y unidad son inseparables para nuestro autor.

Por otro lado, la fe se revela en sus escritos como elemento constitutivo de la misma *communio* eclesial, de la común participación que define a la Iglesia desde el punto de vista de sus miembros. La fe común es fundamento de comunión: esa común posesión de la fe es algo que une e identifica a los miembros de la verdadera Iglesia⁹. Cipriano recoge de este modo, como un eco fiel, la doctrina paulina de la común participación en la fe como centro de comunión entre los cristianos¹⁰.

Además, la Iglesia, entendida como *populus* por nuestro autor, viene caracterizada en algunos de sus escritos por la fe¹¹. Se trata de un pueblo verdadero fundado en la fe, que es la que distingue y constituye a los cristianos como miembros de ese pueblo¹², el rasgo distintivo de la nueva condición de los bautizados y, por tanto, la señal de identidad cristiana.

Por ello es necesario abordar el estudio de la relación de la fe con la comunión eclesial, tanto en su dimensión de factor de unidad, como en su consideración de elemento configurador de la identidad cristiana. Es a lo que dedicaremos los siguientes apartados, partiendo inicialmente de una visión general de la fe dentro de la doctrina cipriánica.

1. *Fides integra*: adhesión total a Dios

En su tratado *De opere et eleemosynis*, Cipriano se sirve del pasaje de Lc 19, 8-9 para hablar de la fe. En ese episodio evangélico Cristo llama a Zaqueo «hijo de Abraham»¹³, después de haber prometido éste dar a los pobres la mitad de sus bienes en compensación por los fraudes cometidos. Para el Obispo de Cartago tal resolución de Zaqueo derivaba de su fe, porque «el que tiene la verdad de la fe, también teme a Dios, y el que tiene temor de Dios, piensa en Él cuando socorre a los pobres»¹⁴. Es la fe la que da razón de las obras de justicia y caridad, y en ella repara Cipriano para explicar la conversión de Zaqueo¹⁵:

«Éste, pues, cumple tales obras (*operatur*) porque cree (*crediti*) en Dios (*in Deo*), porque sabe (*scit*) que son verdaderas (*vera*) las cosas que predijo la palabra de Dios (*verbis Dei*), y que la Escritura Santa no puede mentir (*nec Scripturam sanctam posse mentiri*)...»¹⁶.

Es cierto que en el presente texto nuestro autor no proporciona una definición acabada de la fe, pero sí señala algunos de sus rasgos pro-

prios, siendo, sin duda, uno de los párrafos más representativos al respecto. En él Cipriano compagina tanto el aspecto intelectual de la fe (*scit*), como su aspecto vital y existencial (*operatur*); uno y otro están para él relacionados e implicados.

El *credere* es para el Obispo de Cartago un *scire*, un «saber», un «conocer» y conduce necesariamente al *operare*, al «obrar». No se trata, por tanto, de una mera actitud interior que no va más allá del simple conocimiento, sino que tiene su expresión natural, como su consecuencia lógica, en la vida misma, en el ámbito de las operaciones del hombre¹⁷. Nuestro autor pone así de manifiesto la profunda unidad del hombre, algo que destaca de un modo claro, según él, en el mismo acto de fe: la unidad profunda entre pensamiento y acción.

La fe es así presentada como verdadero saber que conduce al conocimiento de la verdad transmitida por Dios, un conocimiento que presupone, por tanto, la revelación divina (*verbis Dei*) y su carácter de verdad (*vera*)¹⁸. El creyente asiente a la Palabra de Dios, se adhiere intelectualmente al mismo Dios. Además, Cipriano señala cuál es el fundamento de esa adhesión: no se trata de la evidencia propia de esas verdades reveladas, sino de la total y plena confianza en Dios (*in Deo*), por ello está convencido que allí donde se consigna la Palabra de Dios, es decir, en la Escritura, sólo cabe la verdad, no la mentira (*nec Scripturam sanctam posse mentiri*), ya que es imposible que Dios mienta¹⁹. Es la fe *in Deo* la que justifica la fe en las cosas reveladas por Él y que recoge la Escritura.

Llama especialmente la atención el papel central que parece jugar la Sagrada Escritura en la fe, tal como se pone de manifiesto en el texto. Nuestro autor define la fe, ante todo, como el convencimiento de la verdad y veracidad de la Escritura, que aparece así como el objeto (*verbis Dei*) y la garantía de la misma fe (*nec... posse mentiri*). Al menos esta idea parece deducirse también de las expresiones con las que, en algunas ocasiones, designa Cipriano a la Sagrada Escritura²⁰, siempre en relación estrecha con la fe: *scripturae dominicae fides*²¹; *scripturae divinae fides*²²; *sanctarum scripturarum fides*²³; *secundum fidem scripturae sanctae*²⁴.

En la introducción que hace el Obispo de Cartago a la colección de textos bíblicos que presenta a Quirino, señala esa estrecha vinculación entre la fe y las Escrituras, al mismo tiempo que anima a leer con atención y directamente la totalidad de los libros sagrados, aunque de momento él sólo aporte unos textos sueltos a su destinatario:

«...leyendo lo cual, puede servir por ahora para formar los primeros elementos de la fe (*ad prima fidei liniamenta*)... Por mi parte he sacado de

estas fuentes divinas (*de divinis fontibus*) un poco de agua, para enviártela a ti de primera intención. Tú mismo podrás beber y saciarte completamente, acudiendo a estas mismas fuentes de la divina plenitud (*ad eosdem divinae plenitudinis fontes*), como yo, para beber allí»²⁵.

En primer lugar, Cipriano presenta los textos escriturísticos que ha seleccionado como capaces de formar en el lector los primeros «rasgos» y «pinceladas» (*liniamenta*)²⁶ de la fe. Por tanto, en la línea de la fe como verdadero conocimiento, ésta encuentra en las Escrituras su objeto, que no es otro que las verdades reveladas por Dios. No deja de notar nuestro autor que es Dios mismo el que se manifiesta en las Sagradas Escrituras (*de divinis fontibus*); beber de esas fuentes es participar de la misma Sabiduría divina, figurada en el texto como «agua». Estos textos escogidos por Cipriano deben ser para Quirino un acicate para acudir directamente a las Escrituras, en las que se contiene para nuestro autor la *divina plenitudo*, que no es otra cosa que la Sabiduría plena²⁷.

Las Escrituras son así el objeto de la fe, pero, como hemos indicado ya, también su garantía. Así en su tratado *Ad Fortunatum*, donde hace también una recopilación de textos bíblicos a petición de un cierto Fortunato al estallar una nueva persecución contra los cristianos, Cipriano indica que ha recogido esos textos «para preparar y fortalecer a los hermanos, y animar a los soldados de Cristo al combate espiritual que les lleve al cielo»²⁸, ya que «sería poca cosa haber levantado al pueblo de Dios con la trompeta de nuestras exhortaciones, si no afianzáramos con palabras de la Sagrada Escritura la fe de los creyentes»²⁹. De la misma forma, declara en otro lugar, que los preceptos del Evangelio, como de toda la Escritura, «no son otra cosa que enseñanzas divinas: fundamento para edificar la esperanza, apoyo para sostener la fe, alimento para nutrir el corazón, guía para marcar el camino, seguridad para obtener la salvación. Instruyendo en la tierra a las almas dóciles de los creyentes, los van conduciendo hacia el reino de los cielos»³⁰. Es Dios mismo quien enseña a través de las Escrituras, por ello éstas son el sostén de la fe, guía y seguridad para el cristiano. Es Dios mismo quien instruye a los creyentes a través de ellas, llevándolos a la salvación. Lo que se pide de ellos es docilidad, adhesión interior y de vida a esas enseñanzas divinas, a Dios mismo.

Por todo ello, será frecuente en sus escritos la referencia a la *auctoritas* de las Sagradas Escrituras. Así, en su carta 73, dirigida a Yubayano, Cipriano buscará en los textos bíblicos los argumentos para defender su tesis sobre el bautismo de los herejes, y así, dirá:

«Nosotros, hermano carísimo, no afirmamos tales cosas sin contar con la autoridad de la Escritura divina (*scripturae divinae auctoritate*), de modo que aseguramos que todo ha sido dispuesto por ley (*lege*) y prescripciones (*ordinatione*) divinas»³¹.

Él en su magisterio no pretende ser más que un eco fiel de esa voluntad divina, recogida a modo de *lex* y *ordinationes* en la Biblia, tal como señala en el texto. Ahí radica la *auctoritas* de las Escrituras, en su carácter divino (*scripturae divinae*); y ese será el principio que tendrá siempre en mente nuestro autor a la hora de exponer sus enseñanzas: «confirmando los argumentos propuestos con la autoridad de la Sagrada Escritura (*divinae lectionis auctoritatem*)»³². En realidad, para él no se trata de apoyar sus tesis en la simple autoridad de los pasajes que cita, sino que más bien es todo su pensamiento el que se mueve al hilo de los textos³³. Respecto a su estilo exegético, está impregnado por la idea de que la Biblia se interpreta, ante todo, con ella misma. Prueba de ello es el hecho de que no se limita a recurrir a un solo pasaje de la Escritura, sino que se acerca a la vez a dos o tres textos bíblicos, obteniendo así más luz sobre el tema que aborda³⁴.

Dos son las ideas centrales en las que Cipriano funda esa *auctoritas* de la Escritura:

— La Escritura es «manifestación de Dios». El Espíritu de Dios ha hablado a los hombres a través de las Escrituras. Cipriano está plenamente convencido de que los textos sagrados son la Palabra de Dios. Así, es Dios el que habla en el Deuteronomio³⁵; es Él el que exclama en el libro de los Reyes en defensa de Samuel: «No te han despreciado a ti, sino a mí»³⁶; es Dios la voz que condena a Coré, Datán y Abirón, contrarios a la autoridad de Aarón³⁷; es Él el que habla por boca del profeta Jeremías³⁸; y de la misma forma, le vemos frecuentemente a nuestro autor introducir la cita de la Escritura con la fórmula *Dominus dicit* o *Deus loquitur*, que ponen de manifiesto la actividad reveladora de Dios en el libro sagrado.

Por su parte, el Nuevo Testamento contiene para el Obispo de Cartago la revelación de Dios. Cristo ha hablado en el Evangelio, que recoge de manera extensa el testimonio escrito de su predicación³⁹. Y Cristo es Dios, como afirma explícitamente nuestro autor⁴⁰. Pero para Cipriano, Cristo también ha hablado en el Antiguo Testamento por medio de los profetas⁴¹.

También las cartas de los Apóstoles son para él testimonio de la revelación de Dios⁴², de tal forma que se da una total y perfecta conformidad de la enseñanza apostólica con la de Cristo, y de ahí la autori-

dad que concede a los escritos apostólicos, al igual que al Evangelio o al Antiguo Testamento.

— Las Escrituras recogen todas las «enseñanzas divinas de salvación». Esa Palabra divina, recogida en los libros sagrados, ha sido revelada a los hombres para enseñarles la verdad y guiarles con sus preceptos a la salvación. Dios en el Antiguo Testamento es el legislador: después de establecer el pacto de alianza con su pueblo, ha dado una ley a observar. Cipriano ve de esta forma la revelación vetero-testamentaria como *mandata divina*, como «preceptos» y «prescripciones» de Dios⁴³. También el Evangelio de Cristo contiene enseñanzas y preceptos. Jesús es el Maestro, el autor de la nueva ley, el modelo perfecto de fidelidad a la Voluntad de Dios⁴⁴. Y de la misma forma, los escritos apostólicos contienen preceptos y enseñanzas de salvación⁴⁵.

En resumen, es en las Escrituras donde se recoge todo el contenido de la fe, siendo a la vez la garantía de ésta, y ello por ser Palabra de Dios, Dios mismo que se revela.

Por otro lado, en ocasiones nuestro autor hace mención de la *traditio* en un sentido similar al de las Escrituras. Esta *traditio* parece identificarse con las *scripturae*, más en concreto, con las disposiciones y mandatos de Cristo y de los Apóstoles consignados en los libros sagrados. Así, cuando el Papa Esteban escribe que no se introduzcan innovaciones de ninguna clase en cuanto al bautismo de herejes y cismáticos, sino que se observe en todo la *traditio*, Cipriano responde de la siguiente forma:

«¿De dónde procede esta tradición? ¿Desciende de la autoridad del Señor y del evangelio, o viene de los mandatos de los apóstoles y sus cartas (*de dominica et evangelica auctoritate descendens an de apostolorum mandatis adque epistulis veniens*)? Dios declara y recomienda que se haga lo que está escrito (*scripta*) (...). Si, pues, está mandado en el evangelio (*in evangelio*) o se encuentra en las cartas o en los Hechos de los Apóstoles (*in Apostolorum epistulis vel Actis*) (...), obsérvese esta divina y santa tradición (*divina haec et sancta traditio*)»⁴⁶.

Por lo que se puede apreciar en el texto, la *traditio* es ante todo, en el pensamiento de nuestro autor, aquellos preceptos que proceden *de dominica et evangelica auctoritate*, es decir, aquellos mandatos del Señor (*de dominica*) que vienen recogidos en el Evangelio (*de evangelica*); al mismo tiempo, esa *traditio* se identifica también con los «mandatos de los Apóstoles» (*de apostolorum mandatis*) consignados en sus cartas (*epistulis*)⁴⁷. Por tanto, un rasgo claro de esas «disposiciones», en que consiste la *traditio*, es su carácter «escrito» (*scripta*); se encuentran

presentes *in evangelio* y *in Apostolorum epistulis vel Actis*, es decir, en las Escrituras. Luego, para Cipriano se da una total equivalencia entre *scriptura* y *traditio*⁴⁸.

La autoridad de la *traditio* viene a ser de esta forma la misma que la de las Escrituras, y ello por su carácter divino (*divina et sancta traditio*). Esos preceptos son mandatos de Dios, enseñanzas divinas, claramente distinguidas por el Obispo de Cartago frente a cualquier doctrina humana⁴⁹. Por tanto, para Cipriano Escritura y Tradición son vehículos del objeto y contenido de la fe⁵⁰, dándose una plena identidad entre ambas.

Además, en relación a la fe, nuestro autor alude en algunos de sus escritos al *symbolum*, a la *symboli lex* que el bautizado debía profesar al recibir el Bautismo⁵¹. Así, para dejar clara la distinción con los cismáticos de Novaciano, dirá Cipriano:

«Y si alguien objeta que Novaciano observa la misma ley (*eandem legem*) que la Iglesia católica, que bautiza con el mismo símbolo que nosotros (*eodem symbolo quo et nos*), que reconoce al mismo Dios Padre, al mismo Hijo Cristo, al mismo Espíritu Santo, y que por eso puede ejercer el mismo poder de bautizar, puesto que parece no discrepar de nosotros (*a nobis non discrepare*) en la interrogación que se hace en el bautismo, debe saber quien hace esta objeción, primeramente, que no es el mismo símbolo el nuestro y el de los cismáticos (*non esse unam nobis et schismaticis symboli legem*) y una misma la interrogación»⁵².

El *symbolum*, del que Cipriano detalla en el texto anterior algunos de los elementos que lo componen, es un resumen estructurado y articulado de la fe cristiana, de aquellas verdades que han de ser confesadas por todos los fieles. Hay que destacar la visión que proporciona nuestro autor de ese *symbolum* como principio de comunión entre los cristianos en la Iglesia verdadera: la católica. Los fieles se distinguen de los cismáticos en la confesión común del mismo *symbolum* (*eodem symbolo; non esse unam nobis et schismaticis symboli legem*)⁵³, en la profesión de fe de las mismas verdades, en la *una fides*. La unión en el *symbolum* (*a nobis non discrepare*) es criterio objetivo para discernir la pertenencia o no a la Iglesia, que aparece así reflejada como participación común, en este caso como verdadera comunidad de fe, y de ahí que hable en otro lugar del *vinculum fidei*⁵⁴, como verdadero vínculo de unión entre los cristianos. Es interesante también advertir la consideración del *symbolum* como *lex* (*symboli legem; eandem legem*), que pone de manifiesto el carácter preceptivo que tienen para Cipriano las verdades de fe, en cuanto que recogen las enseñanzas y mandatos divinos⁵⁵.

Esta profesión de fe, que como hemos señalado tiene un carácter bautismal, previa a la incorporación en la Iglesia, aparece especialmente referida en sus escritos a la Trinidad, tal como se observa en el texto anteriormente citado⁵⁶, en cuyo nombre se confiere el Bautismo⁵⁷, aunque también señala el clero de Roma en carta a Cipriano que «todo el misterio de la fe está resumido en confesar el nombre de Cristo»⁵⁸.

El *symbolum* es para Cipriano la *regula catholica*⁵⁹, la *regula fidei* o *regula veritatis* de la que hablan otros autores⁶⁰, y que permite discernir qué doctrina o comportamiento es auténticamente cristiano y cuál no. Sin esta «regla» de verdad o de fe la comprensión de la verdad correría el riesgo de sujetivarse.

La profesión de fe en estas verdades, recogidas de modo esquemático en el *symbolum* bautismal, debe ser, según nuestro autor, única con todas las consecuencias, es decir, tanto a nivel de la adhesión intelectual, como desde el punto de vista existencial. Es lo que en su vocabulario se recoge con la expresión *fides integra*⁶¹, y con otras análogas como *plena et tota fides*⁶², *vera fides*⁶³ y *plena et sincera cognitio*⁶⁴.

La *fides integra* supone en primer lugar una integridad objetiva, referida a la totalidad de las verdades reveladas, es decir, una totalidad desde el punto de vista intelectual. Así, al hablar de la fe en la Trinidad, dirá que, aunque diferentes herejías mantengan la fe en este misterio, sus miembros no pueden bautizar ni digna ni válidamente por no tener la misma fe que enseña el Evangelio sobre el misterio trinitario, ya que su doctrina sobre cada una de las Personas divinas es divergente: «¿Acaso cree Marción en esta Trinidad? ¿Acaso cree en el mismo en quien nosotros creemos como Dios Padre creador? ¿Conoce al mismo Hijo Cristo, nacido de la Virgen María, el Verbo que se hizo hombre, que soportó nuestros pecados, que con su muerte venció a la muerte, que inició en sí mismo la resurrección de la carne y mostró a sus discípulos que había resucitado según la carne? (...), no hay otra cosa en ellos más que infidelidad, y blasfemia, y luchas enemigas de la salud y verdad»⁶⁵. Todo ello es para Cipriano no tener la *veritas fidei*, creer lo *falsum* y profesar una *fides adultera* y *profanda*⁶⁶.

Muy otra ha de ser, por el contrario, la actitud del cristiano, que ha de guardar siempre esa *fides integra*, porque «los que hemos recibido el espíritu de Dios debemos tener celo por la fe divina»⁶⁷. Es ese carácter divino del contenido de la fe, como enseñanzas y preceptos dados por Dios, lo que lleva a afirmar al Obispo de Cartago «que no se ha de profanar el misterio de la fe»⁶⁸, en el sentido de atentar contra algo sagrado. Ante esas verdades sólo cabe la adhesión y el asentimiento incondicional, la custodia fiel en su integridad⁶⁹, de ahí su deseo con-

fesado de que «nadie traicione la fraternidad con la mentira, que nadie corrompa la verdad de la fe con prevaricación infiel»⁷⁰. Verdad y fe se identifican en su pensamiento, por ello toda alteración del objeto de la fe sólo puede ser calificada como «mentira»⁷¹.

Pero la fe tiene también su dimensión vital, práctica; por ello, según Cipriano, puede ser negada también con la conducta. Así, en su carta 66, dirigida al obispo Florencio Pupiano, que había dado crédito a falsas y graves acusaciones contra nuestro autor, y se había constituido en juez del propio Obispo de Cartago, le dirá que «después del juicio de Dios que elige a los obispos, queréis juzgar no diré que a mí, pues ¿quién soy yo?, sino al juicio de Dios y de Cristo. Eso es no creer en Dios, eso es ser rebelde contra Cristo y su Evangelio»⁷². Es la crítica al obispo legítimo la que conlleva la increencia, la misma negación de la fe⁷³.

En resumen, la fe es para Cipriano la donación de la persona entera a Dios, tanto en su dimensión intelectual como vital; la adhesión firme a las verdades reveladas por Dios y consignadas en las Escrituras, verdades de salvación, que por lo mismo no sólo suponen un conocimiento por parte del cristiano, sino que tienen su expresión y manifestación en la propia vida, como su consecuencia natural. Esa es la *fides integra*, la verdadera sabiduría, el mismo Reino de Dios, pues «el reino de Dios no consiste en la sabiduría del mundo, sino en la fe de la Cruz y en las virtudes de la vida»⁷⁴, en la fe unida a las obras.

2. La fe como factor de unidad

En su carta 25, Cipriano responde al obispo Caldonio aprobando el parecer honrado y leal que ha demostrado ante el problema de los *lapsi*. En ella nuestro autor le anuncia el envío de cinco cartas, en las que se recogen las disposiciones tomadas para el caso por el resto de obispos. Haciendo mención a esas cartas, dirá el Obispo de Cartago:

«Estas cartas, remitidas también a muchos de nuestros colegas, fueron bien acogidas, y respondieron que también ellos estaban de acuerdo con nosotros en la misma decisión (*in eodem consilio*), conforme a la fe católica (*secundum catholicam fidem*). Esto mismo debes transmitir por tu parte a cuantos colegas nuestros pudieres, para que en todos haya unidad de conducta y de opinión (*unus actus et una consensio*), según los preceptos del Señor (*secundum Domini praecepta*)»⁷⁵.

Como se señala en el texto, todos los obispos destinatarios de las cartas se muestran conformes *in eodem consilio*, en las decisiones adoptadas por nuestro autor. Y no deja de señalar Cipriano que esos

dictámenes habían sido tomados de acuerdo a la fe, *secundum catholicam fidem*. El contenido de la fe es así la regla de la que se deducen las normas que rigen la comunidad cristiana, el verdadero criterio normativo. Luego el acuerdo común en esas disposiciones disciplinares es, en último termino, un acuerdo en la *fides*. Lo que Cipriano presenta a Caldonio como apoyo a las normas dispuestas, no es otra cosa que la unidad en la fe; todos los obispos han expresado, respondiendo a nuestro autor, su unanimidad respecto a la «fe católica».

Y será precisamente esa unidad en la fe la que persiga el Obispo de Cartago al animar a Caldonio, en términos de obligación, a que remita por su parte esas cartas⁷⁶ a otros obispos, para que en todos haya *unus actus* (unidad de conducta) y *una consensio* (unidad de opinión y pensamiento), apareciendo de nuevo las dos dimensiones de la fe que declara con claridad nuestro autor: la intelectual (*consensio*) y la vital o existencial (*actus*)⁷⁷. Lo que busca es la conformidad de todos con los mandatos del Señor (*secundum Domini praecepta*), es decir, con la fe, ya que esos *Domini praecepta* se identifican con la *catholica fides*, tal como se deduce del paralelismo entre las dos expresiones: *secundum catholicam fidem* – *secundum Domini praecepta*. La fe católica es «divina», como la califica en otro lugar⁷⁸, por contener los «mandatos» y «enseñanzas» del Señor.

Esta doctrina de la unidad en la fe se pone de relieve en otras ocasiones, como cuando escribe a sus presbíteros y diáconos haciendo referencia a la carta que les remite: «Leed esta carta también a mis colegas, si hubiere algunos presentes o llegaren, para que nos mantengamos unánimes y acordes en el plan saludable (*consilium salubre*)»⁷⁹. Ese *consilium* son las disposiciones adoptadas por nuestro autor para sanar a los *lapsi*, normas establecidas conforme a la *fides*, que no han de ser vistas como simples cuestiones disciplinares, sino como reflejo auténtico de las enseñanzas del Señor de las que se deducen, tal como vimos expresarlo a Cipriano en el texto comentado anteriormente. Y de la misma forma, se aprecia ese principio de unidad en la fe en la carta escrita al Obispo de Cartago por el clero de Roma: «Pues todos nos creemos haber colaborado en lo mismo cuando se nos ve a todos unánimes en un mismo acuerdo de severidad y disciplina (*eadem censurae et disciplinae consensione*)»⁸⁰, donde la *disciplina* debe ser entendida, según la definición que proporciona el mismo Cipriano, como *retinaculum fidei*⁸¹, «atadura» y «seguro» de la fe. Todos buscan así el acuerdo unánime en la doctrina, que recoge no sólo principios dogmáticos, sino también las normas morales y disciplinares que han de guiar y configurar la vida de los creyentes y de la Iglesia.

Es la unidad que alaba Firmiliano al dirigirse a Cipriano: «En cuanto a vosotros, al enterarnos de que en la cuestión que ahora nos preocupa habéis actuado conforme a la regla de la verdad y a la sabiduría de Cristo (*secundum regulam veritatis et sapientiam Christi*), hemos sentido un gran gozo y hemos dado gracias a Dios por haber encontrado en unos hermanos tan lejanos una unanimidad tan grande con nosotros en la fe y en la verdad (*fidei et veritatis unanimitatem*)»⁸². De nuevo la *disciplina ecclesiastica*⁸³ es vista como deducida de la fe (*secundum regulam veritatis et sapientiam Christi*), y es precisamente la comunión en esas normas la que es vista por el Obispo de Cesarea como «unanimidad en la fe», fruto, como él mismo afirma, de la gracia y el poder de Dios, pues «poderosa es la gracia de Dios para juntar con el lazo de la caridad y de la unidad aun lo que parece estar tan separado por la distancia»⁸⁴.

En su carta 13, dirigida por Cipriano al presbítero Rogaciano y otros confesores, éste se propone amonestar severamente a quienes abandonan la práctica de las verdades cristianas, bien de palabra, bien de obra. Es una clara exhortación a la perseverancia en la fe, en especial a los confesores, ya que «servís de ejemplo a los demás hermanos, y cuya conducta debe ser modelo de la vida y acciones de todos»⁸⁵. Por ello, les dirá:

«Sin embargo, os exhortamos por nuestra fe común (*per communem fidem*), por la verdadera y sincera caridad de nuestro corazón para con vosotros, a que, quienes habéis vencido al enemigo en el primer combate, conservéis vuestra gloria con un valor firme y perseverante»⁸⁶.

Como se aprecia en el texto, una de las razones que aporta nuestro autor, junto con la caridad, para dirigirse a estos confesores y animarles en su fidelidad a Dios, es la *communis fides*, la «común participación» en la misma fe, es decir, la «comunión en la fe». Es la fe la que une a los cristianos, presentándose como verdadero vínculo de unidad que justifica la corrección y toda solicitud pastoral. Es la misma *κοινωνία τῆς πίστεως* de Flm 6, que conduce al Apóstol a decir a Filemón: «tengo en Cristo bastante libertad para mandarte lo que conviene»⁸⁷, con el fin de hacer eficiente esa «comunión en la fe» y acoger con caridad a Onésimo, devuelto ahora «no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido»⁸⁸. Una *communis fides* que funda una *fraternitas*.

En su carta 74, Cipriano contradice al Papa Esteban, por pretender éste conceder valor al bautismo conferido por los herejes y cismáticos. De esta forma, según nuestro autor, se antepone la tradición

humana a la prescripción divina que manda guardar la unidad de la Iglesia; unidad contra la que atenta toda actitud cismática, y contra la que parece faltar también Esteban al separarse de la opinión de los demás y de la doctrina contenida en las Escrituras. Por ello, dirá de él:

«¿Qué ceguera de espíritu es ésta, qué perversión no querer conocer (*nolle cognoscere*) la unidad de la fe (*fidei unitatem*) que nos viene de Dios Padre y de la enseñanza de Jesucristo Señor y Dios nuestro?»⁸⁹.

Lo que el Obispo de Cartago considera «ceguera» y «perversión» en Esteban no es otra cosa que su falta de *unitas fidei*; «unidad» que puede ser entendida en un doble sentido: como «unión» o «adhesión» del propio Esteban a la fe, a las «enseñanzas» que vienen del Padre y de Cristo; o como «comunión en la fe» junto con los demás obispos, es decir, la *communis fides* vista anteriormente. Al margen de cualquiera de las dos interpretaciones posibles, lo que sí destaca en el texto es la visión de la *unitas* como respuesta personal. Esteban «no quiere conocer», «no reconoce» (*nolle cognoscere*), según Cipriano, la *unitas fidei*, apareciendo un carácter voluntario que manifiesta la responsabilidad personal en la unidad.

La *unitas fidei*, la unidad de todos en la fe, es la unidad de la Iglesia⁹⁰. De ahí que el cisma, como ruptura de la unidad eclesial sea visto por Cipriano también como ruptura de esa *unitas fidei*. Así se desprende con claridad de la información que remite al Papa Esteban sobre la postura cismática de Marciano de Arlés, el cual «se ha adherido a Novaciano y se ha separado de la verdad de la Iglesia católica (*a catholicae ecclesiae veritate*) y de la concordia de nuestro cuerpo episcopal»⁹¹, donde la unión con el cismático Novaciano es vista por nuestro autor como una ruptura con la *veritas* de la Iglesia, es decir, con su «doctrina», con su fe, dada la identificación permanente en nuestro autor entre *fides* y *veritas*.

Para Cipriano, el diablo «inventó la herejía y los cismas, para tergiversar la fe, corromper la verdad y romper la unidad»⁹². Fe y unidad eclesial están de este modo en su pensamiento mutuamente implicadas: el diablo «mediante el error de una nueva senda arrebató los hombres de la misma Iglesia»⁹³, es decir, la separación de la fe, el error doctrinal, suponen separarse de la Iglesia, porque «¿qué unidad guarda, qué amor piensa guardar quien, fuera de sí por la locura de la discordia, divide a la Iglesia, destruye la fe, turba la paz, disipa la caridad, profana el misterio?»⁹⁴; y al mismo tiempo, quien no respeta la unidad querida por Dios para su Iglesia, adoptando una actitud cismática,

pierde la fe⁹⁵: si la unidad de la Trinidad es el origen y el modelo de la *unitas* eclesial, quien atenta contra esa unidad de la Iglesia, «tampoco mantiene la ley de Dios, ni la fe en el Padre y el Hijo»⁹⁶. Es imposible que la fe subsista con una conducta cismática e insubordinada.

En esta línea de conexión entre la *fides* y la *unitas* en nuestro autor, destaca un texto de su carta 59, dirigida al Papa Cornelio, en la que le informa sobre los cismáticos de Cartago encabezados por Fortunato y Felicísimo. Como conclusión a todas las noticias que le remite, dirá Cipriano:

«No puede haber ninguna alianza (*societas*) de la fe (*fidei*) y la perfidia (*perfidiae*). El que no está con Cristo (*cum Christo*), el que es adversario de Cristo (*adversarius Christi*), el que es enemigo (*inimicus*) de su unidad y de su paz, no puede estar unido a nosotros (*nobiscum non potest cohaerere*)»⁹⁷.

Cipriano parte previamente a estas afirmaciones del texto de 2 Ts 3, 6, donde el Apóstol declara: «Hermanos, os mandamos en nombre del Señor Jesucristo que os apartéis de todo hermano que viva desordenadamente y no según la tradición que de nosotros recibisteis». Esa *traditio* son las enseñanzas apostólicas que recogen los preceptos y mandatos del Señor, en definitiva, la *fides*, según el sentir de nuestro autor. Por ello resulta lógica la deducción que extrae Cipriano del texto paulino: no cabe *societas*, «alianza», «unión» entre la *fides*, término con el que caracteriza a la misma Iglesia, y la *perfidia*, con la que alude a los cismáticos⁹⁸. Su respuesta, en consonancia con la doctrina del Apóstol, es clara: «estemos tan alejados de ellos como están ellos de la Iglesia»⁹⁹.

Cipriano, que niega a los herejes y cismáticos todos los elementos salvíficos, les niega también la fe¹⁰⁰, que ante todo la entiende como la creencia en los principios dogmáticos que fundamentan la unidad eclesial. El cisma representa por ello la *perfidia*, la «mala fe», la «deslealtad», la «infidelidad» y la «traición», término que en su vocabulario expresa no sólo la defección en alguna verdad de fe o en algún precepto de la *disciplina*, sino la carencia total de la *fides*. La *perfidia* es lo radicalmente opuesto a la *fides*¹⁰¹. Por tanto, una primera conclusión que podemos extraer del texto es la identificación de la fe con la Iglesia, del mismo modo que la falta de fe caracteriza la postura cismática, la separación de la Iglesia. La fe se revela entonces como factor imprescindible de unión con la Iglesia¹⁰², porque «no puede estar unido a la Iglesia quien está separado del Evangelio»¹⁰³, de la doctrina de Cristo.

Pero nuestro autor abunda en el texto señalando otro aspecto importante de la fe: la fe como medio de unión con Cristo. Aunque lo hace de manera negativa, al hablar del cismático, la presencia de este principio en su pensamiento se hace patente. El que se ha separado de la Iglesia, caracterizado por la *perfidia*, por la falta de fe, no está *cum Christo*, es más, Cipriano no lo sitúa en una posición neutral respecto a Cristo, sino que habla de él como *adversarius Christi*, *inimicus* de la unidad querida por Cristo para su Iglesia, quizás recogiendo el sentido de las palabras del mismo Cristo: «Quien no está conmigo, está contra mí» (Lc 11, 23). Luego, si la *perfidia* supone separarse de Cristo en cuanto que es separarse de su Evangelio, la *fides* debe entenderse como unión a Cristo, tal como Pablo señala en Ef 3, 17: «Cristo habita en vuestros corazones por la fe». Por tanto, cabe entender también la fe en nuestro autor como principio de unión con Cristo, es más, la unión *cum Christo* es la que posibilita la unión entre los fieles, la unión en la Iglesia, tal como se afirma también en el texto: el que no está unido a Cristo por la fe, no puede estar unido a los demás miembros de la Iglesia (*nobiscum non potest cohaerere*). De nuevo la comunión vertical se presenta como fundamento de la comunión horizontal: «¿Cómo podrán reunirse en el nombre de Cristo dos o tres, de los que es cosa bien sabida que están separados de Cristo y de su Evangelio?»¹⁰⁴.

En definitiva, expresiones como *communis fides*, *unitas fidei* y *una fides* en el lenguaje de nuestro autor, ponen de manifiesto su visión de la fe como vínculo de unidad entre los fieles en la Iglesia; una unanimidad en la fe, una fe común que funda una verdadera comunidad. La unidad en la fe viene a ser expresión en su pensamiento de la *unitas* eclesial, de tal modo que una y otra se implican: romper la unidad de la Iglesia es perder la fe, y separarse de la fe común es perder la unión con la Iglesia. Esa unión con la Iglesia por la fe encuentra su presupuesto y condición a través de la unión con Cristo, que para nuestro autor también tiene en la fe su realización. Todo ello evidencia la consideración de la fe en Cipriano como un destacado factor de unidad.

3. La identidad cristiana

La Iglesia es el Pueblo fundado en la fe, el *novus credentium populus*¹⁰⁵, como lo designa nuestro autor, que ha venido a sustituir al antiguo pueblo de Dios, a Israel, que perdió su condición de pueblo esco-

gido «por abandonar al Señor»¹⁰⁶, porque «no creyeron a los profetas»¹⁰⁷, no entendieron ni aceptaron al Señor¹⁰⁸, y porque no comprendieron las Escrituras al no creer en Cristo¹⁰⁹, es decir, por su falta de fe, siendo de este modo la incredulidad la que les llevó a apartarse de Dios. Por el contrario, este nuevo Pueblo, procedente de todas las naciones, las cuales «habían de creer en Cristo más que los judíos»¹¹⁰, se constituye precisamente en Pueblo de Dios por el *merito fidei*¹¹¹, por su fe¹¹². Por ello Cipriano situará la fe como rasgo distintivo de ese nuevo Pueblo: es el *credentium populus*¹¹³, la *credentium plebs*¹¹⁴, el Pueblo que tiene fe en Cristo, «Doctor de nuestra vida y Maestro de la salvación eterna que da vida al pueblo de los creyentes»¹¹⁵.

En su tratado *De opere et eleemosynis*, después de animar a los fieles a la generosidad con sus bienes para socorrer a los necesitados, confiando más en la providencia divina, porque nada ha de faltar al servidor de Dios y al que se ha empleado en buenas obras, Cipriano señala que atender a los pobres es cuidar del mismo Cristo, y eso Él no lo dejará sin recompensa. Ante los que piensan que les faltará lo terreno por ocuparse en las obras de caridad, nuestro autor comenta:

«¿De dónde viene este discurrir sin fe (*incredula cogitatio*), de dónde tan impía y sacrílega (*impia et sacrilega*) reflexión (*meditatio*)? ¿Qué hace en la casa de la fe (*in domo fidei*) un corazón que la perdió?»¹¹⁶.

En primer lugar, destaca en el texto la calificación que asigna nuestro autor a la actitud de los que muestran tal desconfianza en Dios: *incredula cogitatio*, «pensamiento incrédulo». Aquellos razonan sin fe, poniéndose de relieve la estrecha relación y complementariedad que Cipriano defiende entre la fe y la razón. La fe se sitúa al nivel del conocimiento y, de alguna forma, ha de guiar todo el proceso del razonar humano, haciendo que todo él se realice con rectitud, conforme a la *veritas* que la fe encierra¹¹⁷. Un puro discurrir sin fe es, para el Obispo de Cartago, «mantenerse en la oscuridad», en el «engaño»; «alejarse de la luz» y caminar en «las tinieblas del mundo»¹¹⁸.

Esos que discurren sin fe son hombres «cuyos oídos y corazones están cerrados y ciegos a los avisos espirituales y saludables, no admiten la luz»¹¹⁹, y ello por no tener en cuenta las enseñanzas de Cristo. De esta forma, «esos mismos desprecian al Señor»¹²⁰, de ahí que califique su *meditatio* como *impia et sacrilega*. Algo que es incompatible con la permanencia en la Iglesia, calificada en el texto como «casa de la fe» (*in domo fidei*)¹²¹. La fe vuelve de nuevo, por tanto, en el pensamiento de Cipriano, a caracterizar a la Iglesia y a sus miembros. Una fe que está en la Iglesia, puesto que ella guarda y enseña los «preceptos del

Señor», aquello que «está escrito y se lee y se oye y la Iglesia lo tiene en sus labios para edificación nuestra»¹²²; y una fe que ha de ser también respuesta del cristiano, adhesión a la fe que está *in domo fidei*; algo que cae bajo su propia responsabilidad, ya que en sus manos está conservarla o perderla, como se pone de manifiesto en el texto.

En la misma línea que el texto anterior, en otro de sus tratados, ante aquellos cristianos que muestran su desesperanza por el peligro de muerte que suponía la peste del año 252, Cipriano les anima a cobrar confianza ante las promesas del Señor y la consumación de la felicidad que vendrá tras la muerte. Aquellos que se apegan al mundo y a esta vida demuestran, para nuestro autor, una gran ceguera y demencia. Así, dirá: «Esto sucede, hermanos amadísimos, porque falta fe, porque nadie cree en la verdad de las promesas de Dios, que es veraz, cuyas palabras son indefectibles para los que creen. Si un hombre de sensatez y probidad reconocidas te prometiére alguna cosa, le darías crédito y no creerías que trataba de engañarte, porque sabías de él que era fiel en sus palabras y conducta. Pues bien, Dios habla contigo, ¿y tú dudas de Él incrédula y desconfiadamente? Dios te promete la inmortalidad sin fin cuando salgas de este mundo, ¿y tú no te convences? Esto ya es desconocer en absoluto a Dios; esto es ofender a Cristo, maestro de la fe, con pecado de incredulidad; esto es no tener fe dentro de la misma casa de la fe (*in domo fidei*), viviendo dentro de la Iglesia»¹²³.

La falta de fe no es otra cosa que la desconfianza en Dios, verdadero desconocimiento de quién es Dios: veraz, fiel y totalmente digno de crédito. Esa incredulidad vuelve a ser considerada como ofensa a Dios, a Cristo, y calificada de «pecado»; una actitud incompatible con la permanencia en la Iglesia, *in domo fidei*, que de nuevo es caracterizada por la fe que en ella se conserva y se profesa.

Y si hasta aquí la fe se ha presentado por el Obispo de Cartago como uno de los rasgos propios que llegan a definir la misma Iglesia, *domus fidei*, es también en su pensamiento la señal distintiva del fiel cristiano. Así hablando del por qué de las herejías, dirá Cipriano en su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*:

«El Señor permite y soporta que sucedan estas cosas, respetando la libertad de cada cual (*manente propriae libertatis arbitrio*), para que brille con luz clara la fe íntegra (*fides integra*) de los que han sido probados, al examinar nuestras mentes y nuestros corazones el criterio de la verdad (*veritatis discrimen*) (...). De este modo, son probados los fieles (*proban-tur fideles*), así son descubiertos los infieles (*perfidi deteguntur*), además, ya aquí, antes del día del juicio, se establece la división entre las almas de

los justos y las de los injustos (*iustorum atque iniustorum animae dividuntur*), y son separados (*separantur*) la paja del trigo»¹²⁴.

Señala nuestro autor que Dios permite que se den las herejías y cismas porque deja libertad al hombre, porque en todo momento salvaguarda el «arbitrio de la libertad» (*manente propriae libertatis arbitrio*), aquella que hace posible la fe como respuesta personal, y que por ello se hace digna de premio o castigo, es decir, meritória. Sólo así, dirá Cipriano, se pone de manifiesto la *fides integra* de cada uno, la que incluye todos los aspectos de la persona: pensamientos y acciones; y es precisamente esa *fides* la que se constituye en «criterio» discriminatorio y distintivo de aquellos que son fieles y justos frente a los infieles e injustos. La fe es presentada así como *discrimen veritatis*, el «discernimiento de la verdad», la diferencia que demarca y separa (*dividuntur; separantur*), el elemento decisivo que «asegura» (*probantur*) y permite «discernir» (*deteguntur*) lo verdadero de lo falso, en este caso a los discípulos de Cristo de los que no lo son¹²⁵.

La «distinción» por la fe (*veritatis discrimen*), junto con la «cohesión» en torno a ella (*communis fides*) que estudiamos en el apartado anterior, convierten a la *fides* en el punto de apoyo sobre el que se construye la misma identidad cristiana, según el pensamiento del Obispo de Cartago. La identidad y la autoconciencia del cristiano se fundamentan de este modo en la confrontación con los otros: los judíos, los paganos, los herejes y cismáticos. Ellos son los que están *foris*, los «otros», frente al «nosotros» que define la Iglesia. Existe una nueva identidad asentada sobre bases diversas y delimitadas, una identidad universal que tiene en la fe su arranque, tal como Pablo expone en Ga 3, 26-29: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús (...), ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa»¹²⁶. Esa identidad objetiva, porque la *fides* así lo es para nuestro autor, permite unir y establecer unos lazos de comunión entre todos los que la profesan: se sienten y son todos ellos «cristianos».

En el mismo tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, insistiendo en la idea de que el cristianismo se encuentra concentrado en la unidad y la caridad, nuestro autor va a argumentar recurriendo al mismo nombre de «cristiano». Algunos, dirá Cipriano, pueden declarar que son «cristianos», pero mienten al faltarles la caridad; son igual de mentirosos que el diablo, que también afirma muchas veces que es Cristo¹²⁷. Por ello, concluye el Obispo de Cartago:

«Así como el diablo no es Cristo, aunque engañe con su nombre (*fallat in nomine*), así tampoco puede ser cristiano (*Christianus*) quien no permanece en la verdad del Evangelio de Cristo y de la fe (*in evangelii eius et fidei veritate*)»¹²⁸.

En el texto se señala con claridad que el nombre de *chistianus* se debe a la fe, a la fidelidad a la «verdad» del Evangelio de Cristo (*in evangelii eius veritate*), es decir, a la doctrina del Señor consignada en el Evangelio, a la *veritas fidei*, «porque el ser cristiano es por la fe y esperanza»¹²⁹, como aclara en otra ocasión nuestro autor. Sólo es «cristiano» el que tiene fe en Cristo, de tal forma que la apropiación de ese nombre por parte de los herejes y cismáticos, es considerada por Cipriano como un auténtico abuso, un engaño (*fallat in nomine*), y ello porque no se usa el término en su auténtico significado, que implica una coherencia de vida y de pensamiento con la fe: «¿Por qué se va a llamar cristiano el que no cree en nada a Cristo?»¹³⁰. El nombre *christianus* recoge así una identidad que se comprueba con la misma vida y procede de la profesión de fe en Cristo Jesús¹³¹.

La fe es de este modo el criterio que distingue a los fieles, el sello de identidad cristiana que califica y engloba a todos los que la profesan. A la vez que separa a los cristianos de los que no lo son, unifica y realiza una auténtica comunión entre los que la poseen en la única *domus fidei*, la Iglesia.

En resumen, la fe es para Cipriano no sólo adhesión personal a Dios y a su obra, donación de la persona entera, sino también respuesta del cristiano a la *unitas* eclesial querida por Dios, confesión de los principios en los que se fundamenta esa unidad, y como tal, puede ser entendida como respuesta de comunión, ya que realiza verdadera unidad por su común posesión entre los fieles, siendo el signo distintivo de la condición cristiana y de la pertenencia a la Iglesia.

B. LA ESPERANZA Y LA COMUNIÓN

Entre los principios de unidad en la Iglesia, que Cipriano apuntaba en su carta 74, ya señalamos la mención expresa que hace a la virtud de la esperanza: «La tradición nuestra es que hay... una sola esperanza (*una spes*)..., y el que se separe de esta unidad es forzoso se encuentre entre los herejes»¹³². *Una spes* para todos los que forman parte de la única Iglesia, que es presentada así como principio determinante de unidad e identidad eclesial. De la misma forma, ya Pablo había considerado la esperanza como algo propio del cristiano; aquello que los dis-

tingue de los paganos, caracterizados en Ef 2, 12 como los que están «sin esperanza y sin Dios en el mundo».

En la medida en que nuestro autor vincula esta virtud con la *unitas*, se hace preciso un estudio de la esperanza en sus escritos, que nos haga descubrir y analizar esa relación apuntada por Cipriano. Para ello partiremos del estudio de la *spes* como respuesta de comunión por parte del cristiano, en cuanto que conlleva unión en y con la Iglesia, atendiendo posteriormente al objeto de la esperanza, ya que, tal como lo expresa el Obispo de Cartago, la comunión parece destacarse como uno de sus aspectos esenciales.

1. La esperanza como medio de comunión eclesial

En su carta 73 a Yubayano, abordando el problema del bautismo de los herejes, Cipriano arremete contra aquellos que admiten la legitimidad de tal bautismo, considerándolos «prevaricadores de la verdad, traidores de la unidad»¹³³, ya que ello supone entregar los bienes de salvación de la Iglesia a los que obran en contra de la misma Iglesia. Y como argumento, dirá:

«No es, en efecto, poca cosa la que se concede a los herejes si tomamos en cuenta su bautismo, puesto que de él arranca (*incipiat*) todo el origen de la fe, y el inicio de salvación (*salutaris ingressio*) en nosotros hacia la esperanza de la vida eterna (*ad spem vitae aeternae*)»¹³⁴.

El sustantivo *spes* (esperanza, espera o confianza), junto con el verbo *sperare* (esperar, confiar, creer), son la traducción latina más común de los dos vocablos griegos que con mayor frecuencia expresan el concepto de esperanza en la versión bíblica de los LXX o en el Nuevo Testamento: ἐλπίς y ἐλπίζειν; términos que en el griego profano incluyen también los significados de «prever», «aguardar», «sospechar» y «temer», pero que en su utilización en las Escrituras son situados siempre en relación a un bien, nunca a un mal. Los LXX supusieron un cambio semántico radical de ambos términos, dándole tanto al sustantivo como al verbo un valor estrictamente religioso: una esperanza orientada hacia Dios, una confianza segura y cierta en Yahvé. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento la ἐλπίς es siempre una esperanza cierta, paciente y confiada en el Señor y su salvación; no es nunca egocéntrica, sino cristo y teocéntrica, no fundada en las propias obras, sino en el poder de Dios.

Es especialmente significativa la presencia de estos dos términos en los escritos paulinos, en los que se explica que el objeto de la ἐλπὶς es la δόξα (gloria), la gloria de Dios y de Cristo, a la que el cristiano está llamado a participar¹³⁵; la «salvación»¹³⁶; la «vida»¹³⁷; la «resurrección»¹³⁸; la «justificación» definitiva¹³⁹; la «herencia»¹⁴⁰; y el «reino de Dios»¹⁴¹. Se trata, pues, de una esperanza marcadamente escatológica, cuyo motivo principal, además, es la «promesa» de Dios¹⁴², el divino «misterio», el plan divino de salvación¹⁴³, al que se unen otros dos grandes motivos: Cristo, con su misión, muerte y resurrección; y el don del Espíritu¹⁴⁴, con los que se ha iniciado ya la salvación¹⁴⁵. Esta carga significativa de *spes*, con toda su vinculación bíblica, es la que, sin duda, Cipriano tiene presente a la hora de emplear este vocablo¹⁴⁶.

Tal como se aprecia en el texto que comentamos, nuestro autor ve en el Bautismo el comienzo (*incipiat*) tanto de la fe como de la esperanza¹⁴⁷. La esperanza nace en el cristiano a través de este sacramento, ya que supone una *ingressio salutaris*, una «entrada de salvación», como inicio de la *salus*, que alcanzará su plenitud en el más allá, en la *vita aeterna*. De ahí procede la *spes*, entendida como «confianza» y «anhelo» de alcanzar la culminación de la vida divina iniciada en el cristiano con la recepción del Bautismo, y así es calificada como *spes vitae aeternae*¹⁴⁸, señalando con precisión su objeto. Cipriano parece rememorar de esta forma la doctrina paulina de Rm 8, 18-23, donde el Apóstol afirma que «nuestra salvación es en esperanza», precisamente por la situación de inicio que tiene la salvación en este mundo para el cristiano, llamado a una perfección última y plena. Esto no supone para nuestro autor restar valor a la situación presente del cristiano, pues «aun permaneciendo en esta vida, nos anticipamos a gustar los preludios de la futura»¹⁴⁹, pero sí es cierto que nace así la tensión hacia esa meta última que es la *vita aeterna*, la plenitud venidera, que relativiza toda la realidad presente, vista entonces en relación a ese fin último, tal como hace ver el mismo Pablo en 2 Co 4, 17: «la leve tribulación de un momento nos procura, sobre toda medida, un pesado caudal de gloria eterna».

Esa dirección o intencionalidad, que encierra la virtud de la esperanza, es la que trata de expresar Cipriano con la preposición *ad* unida al término *spes*: *ad spem vitae aeternae*. Pero, ¿qué entiende nuestro autor por *vita aeterna*? En la mayoría de las ocasiones el Obispo de Cartago utiliza este sintagma para designar el Cielo¹⁵⁰, siguiendo de cerca el empleo que hacen de esta expresión los Sinópticos, que aluden también con ella al Cielo o al Reino de los Cielos¹⁵¹. Una vida eterna que, para nuestro autor, es fruto de la Cruz: «El servidor de Cristo conoce el misterio de su salvación; rescatado por el madero para la

vida eterna, por el madero es llevado a la corona»¹⁵². Es así entendida como la perfección suma, puesto que supone alcanzar la «corona»¹⁵³: El Cielo es «la corona de la vida eterna»¹⁵⁴, una corona que es «la gloria de la vida eterna»¹⁵⁵. «Vida eterna», «Cielo» y «corona» vienen a ser de este modo sinónimos en su vocabulario.

Para Cipriano la *vita aeterna* no es el simple premio a la buena conducta llevada a cabo por el cristiano en su vida mortal, aunque su visión no carece de este matiz, sino más bien la plenitud, a la que antes aludíamos, de lo que ya desde ahora es la existencia cristiana a partir del Bautismo¹⁵⁶: la perfección máxima, la salvación plena. Y es a esa vida eterna a la que aspira el cristiano fundado en la virtud de la esperanza: «lo que todos hemos de ser»¹⁵⁷, dirá, aludiendo a «la gloria de la resurrección» que han alcanzado ya en este mundo las vírgenes.

El texto que con mayor rigor y amplitud expresa el concepto que tiene nuestro autor de la esperanza, se encuentra en su tratado apolo-gético *Ad Demetrianum*, donde señala el Obispo de Cartago frente a los paganos:

«Puede mucho en nosotros la fuerza de la esperanza y el vigor de la fe (*spei robur et firmitas fidei*), y por eso, en medio de las ruinas del mundo que perece, se yergue el espíritu (*inter ipsas saeculi labentis ruinas erecta mens est*), y se mantiene constante la virtud (*inmobilis virtus*), y no pierde su alegría la paciencia (*patientia*), y está siempre el alma segura de su Dios (*de Deo suo semper anima securo*) (...). Dice, pues, que al hombre de Dios y adorador suyo, que se ha apoyado en la verdad de la esperanza y arraigado en la solidez de la fe (*subnixum spei veritate et fidei stabilitate fundatum*), no le hará titubear los embates de este mundo. Aunque las viñas fallen, los olivos dejen de producir y se agosten los campos por secarse la hierba, ¿qué es esto para los cristianos, para los servidores de Dios, a quienes convida el paraíso (*paradisus*), a quienes espera toda gracia y abundancia del reino de los cielos (*gratia omnis et copia regni caelestis*)? Exultan (*exultant*) siempre en el Señor, se alegran y gozan (*laetantur et gaudent*) en su Dios, y soportan valientemente los males e infortunios del mundo (*mala adque adversa mundi fortiter tolerant*), en tanto que tienen a la vista los bienes y dichas futuras (*bona et prospera futura*). Pues los que hemos sido renacidos y recreados por el Espíritu (*spiritu recreati et renati sumus*), dejando la naturaleza terrena (*exposita nativitate terrena*), no vivimos para el mundo, sino para Dios (*nec iam mundo sed Deo vivimus*), y sólo cuando vayamos a Dios (*cum ad Deum venerimus*) lograremos los dones y promesas de Dios (*Dei munera et promissa capiemus*). Y, no obstante, rogamos incesantemente y elevamos preces para que aleje a los enemigos de la nación, y para obtener la lluvia, y hasta para suprimir o mitigar las mismas calamidades»¹⁵⁸.

Se trata de un texto denso, del que vamos a procurar explicitar su contenido en relación con la *spes*. En primer lugar, Cipriano vuelve a señalar, a la hora de hablar de la esperanza cristiana, su relación con el Bautismo. La muerte del hombre viejo, expresada en el «abandono» del nacimiento terreno (*exposita nativitate terrena*), y la regeneración obrada por el Espíritu en el Bautismo (*spiritu recreati et renati sumus*), hacen que la nueva vida del cristiano se oriente hacia Dios y hacia sus «promesas» (*Deo vivimus; Dei munera et promissa*). Supone por tanto el inicio de una vida en esperanza, que es la que nuestro autor describe a lo largo del texto. De nuevo se vuelve a señalar, aunque no de manera explícita, el Bautismo como el origen de la virtud de la esperanza.

Destaca, por otro lado, la conexión que realiza Cipriano entre la esperanza y la fe, presentadas siempre de manera conjunta en el texto, como si tratara de recoger en ambas el fundamento que da razón de las actitudes cristianas que describe, y sin que señale una clara distinción entre ellas: *spei robur et firmitas fidei; spei veritate et fidei stabilitate*.

También en Pablo encontramos una relación estrecha entre la fe y la esperanza¹⁵⁹, y lo mismo cabe decir de otros escritos neotestamentarios, como Hb 11, 1, donde se da una definición conjunta de ambas virtudes: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve»; y, al mismo tiempo, en los hechos que se citan a continuación en esa epístola, predomina unas veces la convicción propia del creer, y otras, la confianza propia del esperar. Sin embargo, será el mismo Pablo el que aporte también la solución a esa aparente confusión entre fe y esperanza, al afirmar en Ga 5, 5: «Pues nosotros por el Espíritu, en virtud de la fe, aguardamos la esperanza de la justicia», dando así a entender que la esperanza procede de la fe en las promesas divinas y, al igual que ella, se dirige a lo futuro¹⁶⁰, de ahí la estrecha relación entre ambas virtudes, algo que también se refleja en los escritos de Cipriano¹⁶¹, tal como muestra el texto que comentamos.

También apunta nuestro autor en dicho texto cuál es el motivo de la *veritas spei*, de la verdad y seguridad de la esperanza: Dios mismo, la confianza plena en Dios (*de Deo suo semper anima securo*). Dios es el motivo de la *spes*, porque el hombre no confía en sus propias fuerzas, sino que se apoya en la bondad, la omnipotencia y la fidelidad divinas. Es Dios, por su fidelidad, el que proporciona seguridad en sus promesas¹⁶². De ahí que la confianza se revele como un aspecto esencial de la esperanza para el cristiano, hasta el punto que el mismo Cipriano dirá que «cada uno recibirá de la ayuda de Dios en la medida que confíe recibir»¹⁶³, pues nada hay imposible para el Omnipotente.

Es precisamente esa fidelidad de Dios la que hará decir a Pablo en Rm 5, 5 que «la esperanza no nos deja confundidos»¹⁶⁴.

Apoyado en la *veritas spei*, en la confianza en Dios, según Cipriano, el cristiano alcanza los frutos de la esperanza, que de un modo claro va desgranando a lo largo de su exposición: fuerza ante las dificultades y adversidades de este mundo (*inter ipsas saeculi labentis ruinas erecta mens est; mala adque adversa mundi fortiter tolerant*), que de ninguna manera le harán «conmoverse»¹⁶⁵; la paciencia (*patientia*)¹⁶⁶; la alegría (*exultant; laetantur et gaudent*)¹⁶⁷; la perseverancia (*inmobilis virtus*)¹⁶⁸; la seguridad y paz (*anima secura*)¹⁶⁹.

Y de la misma forma que enumera los frutos de la esperanza, pone ante la mirada su objeto, representado en una variedad de expresiones en el texto, que engloban todas ellas la eminente riqueza de lo que espera a los fieles tras la muerte (*cum ad Deum venerimus*)¹⁷⁰; el «paraíso» (*paradisus*)¹⁷¹; «los bienes y dichas futuras» (*bona et prospera futura*)¹⁷²; «toda gracia y abundancia del reino de los cielos» (*gratia omnis et copia regni caelestis*)¹⁷³. Se trata de una *copia*, de una «abundancia» de bienes y felicidad¹⁷⁴, que se concreta seguidamente en un «vivir para Dios» (*Deo vivimus*) y en un «lograr sus dones y promesas» (*Dei munera et promissa capiemus*). Lo segundo está supeditado a lo primero: sólo cuando se «llegue a Dios», se alcanzarán esos dones y promesas, que son precisamente «de Dios». Es Dios mismo en realidad el objeto primario de la virtud de la esperanza¹⁷⁵, y en Él y por Él se goza de todo lo demás.

Por ello, el cristiano en su situación terrena ya no vive para el mundo (*nec iam mundo*), porque «el que tiene en cuenta que había renunciado al mundo desconoce los días del mundo, ni anda calculando los tiempos de la tierra el que espera de Dios la eternidad»¹⁷⁶. Sin embargo, la vida fundada en la esperanza no es tampoco un completo desentenderse del mundo y sus abatares, tal como Cipriano expresa al final del texto: las cuestiones y afanes de los demás, son también objeto de la oración del cristiano y de su atención¹⁷⁷.

Dentro de ese elenco de objetos de la esperanza, que bien pueden resumirse en la expresión *vita aeterna*, tal como vimos al comienzo de este apartado, hay que destacar también la *salus*, a la que alude expresamente nuestro autor al hablar de *spes salutis*¹⁷⁸. La «vida eterna» se identifica con la «salvación»; arribar al Cielo es alcanzar la *salus* plena y definitiva¹⁷⁹. Pero, llegados a este punto, y después de haber hecho un examen somero de la *spes* en nuestro autor, hemos de afrontar la cuestión de cómo contribuye la virtud de la esperanza a unir a los fieles con Dios y entre sí, y, por consiguiente, con la Iglesia.

Será precisamente el tema de la *salus* el que permita a Cipriano poner en relación la virtud de la esperanza con la unidad. Así, en su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, después de afirmar que la Iglesia «destina» para el Reino a los hijos que ha engendrado por el Bautismo, pasa a hablar de la necesidad de unión con la Iglesia en los siguientes términos:

«Todo el que se separa de la Iglesia (*ab Ecclesia segregatus*) se une a una adúltera, se aleja de las promesas de la Iglesia (*a promissis Ecclesiae*), y no logrará las recompensas de Cristo (*ad Christi praemia*) quien abandona a la Iglesia de Cristo (*Ecclesiam Christi*)»¹⁸⁰.

«Separarse» de la Iglesia, romper la unión con ella (*segregatus*), supone para nuestro autor «alejarse» también de sus «promesas» (*a promissis Ecclesiae*), de los «premios» de Cristo (*ad Christi praemia*). Las «promesas» de la Iglesia son los mismos «premios» de Cristo, porque la Iglesia es *Ecclesia Christi*; ahí se funda la identidad entre las *promissa* y los *praemia*. Mientras las primeras hacen referencia a una realidad futura, se corresponden con algo prometido por la Iglesia a los fieles, los segundos son algo ya realizado, son esas mismas promesas llevadas a su cumplimiento por Cristo. «Promesas» y «premios» son, sin duda, objetos de la esperanza; aquello que se espera alcanzar. Pero lo interesante en el texto es la vinculación necesaria que establece Cipriano entre el logro de lo que se aguarda por la *spes* y la unión a la Iglesia: sin esa unión a ella no cabe el objeto de la *spes* y, por tanto, tampoco la virtud de la esperanza.

Qué sean las *promissa* y *praemia* lo aclara el Obispo de Cartago a continuación: «Si pudo salvarse alguno fuera del arca de Noé, también se salvará quien estuviera fuera de la Iglesia»¹⁸¹. No sin ironía, señala nuestro autor que esas «promesas» y «premios» se concentran en el concepto de «salvación». La esperanza que parece deducirse del texto es la *spes salutis*, a la que apelará a lo largo de todo el tratado para defender la *unitas* eclesial ante los cismáticos. Esa esperanza de salvación sólo se da dentro de la única Iglesia; de ella se hacen partícipes exclusivamente los que están unidos a la Iglesia; una *spes* que hace tender a todos los miembros de la Iglesia a unos mismos bienes escatológicos, pero sólo en la medida en que están unidos a la Iglesia. La esperanza sin unidad no es posible para Cipriano.

Por ello dirá que «están sin esperanza»¹⁸² los que provocan un cisma; «se ganan la mayor perdición de la ira de Dios»¹⁸³ aquellos que atentan contra la unidad. Los herejes y cismáticos «si fueren sacrificados fuera de la Iglesia, no pueden llegar a las recompensas de la Iglesia»¹⁸⁴, porque «no

habitarán en la casa de Dios en la unión de los hermanos quienes vemos que se distanciaron de la familia pacífica y divina por el furor de la discordia»¹⁸⁵, y ya que «no tiene lugar en el reino de Dios la discordia»¹⁸⁶, «no pueden llegar al premio de la paz los que rompieron con la furia de la discordia la paz del Señor»¹⁸⁷, la que Cristo quiso para su Iglesia.

En su tratado *De opere et eleemosynis*, animando a practicar la limosna y las obras de caridad, procurará convencer, precisamente con la esperanza, a aquellos que temían agotar su patrimonio con largas dádivas, porque «no puede consumirse lo que se emplea en obsequio de Cristo y en frecuentes obras del cielo»¹⁸⁸. Como conclusión de toda su argumentación, dirá Cipriano:

«Pues el Señor declara que, cuando llegue el día del juicio, serán admitidos a su reino los que hubieran hecho buenas obras en su Iglesia (*in ecclesia eius*)»¹⁸⁹.

Lo interesante del texto es advertir como nuestro autor no señala las «buenas obras» como única condición para ser admitidos en el Reino de Cristo, sino las «buenas obras» realizadas «en» la Iglesia (*in ecclesia eius*). No se trata de un añadido ocasional, sino que se corresponde con una de las ideas centrales del pensamiento de Cipriano: la salvación sólo es posible «en» la Iglesia. Estar dentro de la Iglesia es, por tanto, condición de la eficacia salvífica de toda obra que se realice, por meritoria que ésta pueda parecer. Luego, la esperanza de alcanzar el Reino sólo se da «en» la Iglesia y por la unión con ella. Vivir la esperanza cristiana debe llevar necesariamente a buscar la unión con la única que hace posible la salvación, pues es su única depositaria por voluntad de Cristo: la Iglesia; crecer en esperanza supondrá acrecentar la vinculación eclesial, y, por ello, cabe decir que nuestro autor presenta la *spes* desde la perspectiva de unidad que comporta.

Esta visión de la esperanza en relación con la unidad eclesial, no se reduce en nuestro autor a la simple dimensión de la *unitas* como unión con la Iglesia. Así, en su tratado *De zelo et livore*, en el que presenta los grandes males que acarrea el pecado de la envidia, propone Cipriano el amor al prójimo como la medicina adecuada para combatirla. Y como conclusión del escrito, vuelve a apelar a la virtud de la esperanza, a la necesidad de pensar «en las cosas divinas y justas»¹⁹⁰ que aguardan a los que viven la caridad con el prójimo. En este sentido, dirá:

«Piensa en el reino de los cielos (*caeleste regnum*), al que no son admitidos por el Señor más que los de un solo espíritu y un solo corazón (*concordes atque unanimes*)»¹⁹¹.

En el texto volvemos a encontrar el eco que ha dejado en el pensamiento de Cipriano el pasaje de Hch 4, 32, que describe la primitiva comunidad cristiana como viviendo *cor unum et anima una*. Ese es el modelo adecuado y perenne que el Obispo de Cartago propondrá siempre a sus fieles: el *unus animus et sensus*¹⁹², del que hablará en otra ocasión, como manifestación precisa de la *fraterna concordia* que debe reinar entre los cristianos. Todo ello se recoge en el presente texto con la expresión *concordes atque unanimes*¹⁹³: unidos en sentimientos y pensamientos hasta llegar a ser «uno». Pues bien, esa unión entre los fieles, es la que ahora aquí se plantea por nuestro autor como condición necesaria para llegar al *caeleste regnum*, de la misma forma que anteriormente le vimos exigir la unión con la Iglesia para alcanzar el objeto de la esperanza.

Por tanto, cabe entender también la esperanza en relación con la *unitas*, en la dimensión que ésta tiene de unión entre los cristianos. Esa unión es imprescindible para la verdadera esperanza, de igual modo que la *spes*, bien arraigada en el alma del cristiano, le conducirá a buscar la unión con los demás fieles. Además, la esperanza es también *una*, «única», como lo es la fe y lo es la Iglesia¹⁹⁴, y *una* en el sentido de ser «común» a todos: todos poseen y comparten la misma *spes* en los bienes escatológicos, siendo por tanto en su misma objetividad algo que une e identifica a los cristianos¹⁹⁵. Así se ve a Cipriano aludir a ella como sello de identidad cristiana, al mismo tiempo que menciona la fe¹⁹⁶.

En definitiva, la esperanza es vista por nuestro autor como una verdadera respuesta de unidad. A ella acudirá, fomentándola entre sus fieles, para moverles a la unión con la misma Iglesia y entre ellos. No podía ser de otro modo en congruencia con toda su doctrina sobre la unidad: si Dios ha hecho a la Iglesia el único medio de salvación, toda esperanza fundada en la salvación por Cristo, debe unir más al cristiano a la Iglesia y a los demás hermanos.

2. La esperanza en la comunión escatológica

En el apartado anterior atendimos a la relación que Cipriano establece entre la esperanza y la unidad de la Iglesia, y descubrimos la influencia que le atribuye en la unión mutua entre los fieles y con la Iglesia. Pero nos centramos, ante todo, en el ejercicio de esta virtud en el presente de la vida terrena del hombre, y en su repercusión en la realización de la *unitas* eclesial, en lo que ésta tiene de tarea por parte del

cristiano. La esperanza se revelaba así como actitud que fomenta la unidad, la comunión en la Iglesia. Pero la unidad no se encuentra sólo en sus escritos como resultado empírico inmediato de la virtud de la esperanza, es también el objeto mismo de ella, el verdadero fin al que está llamado el hombre más allá de la muerte: la comunión escatológica.

En su tratado *Ad Fortunatum*, en el que busca fortalecer la fe de los creyentes ante el peligro de la persecución, les animará con fuerza a poner los ojos en el premio y la corona que esperan a los justos y mártires, a aquellos que son fieles al Señor hasta el final; y, al mismo tiempo, les impele a no temer la hostilidad del diablo, por fuerte que parezca la guerra que plantea al cristiano, porque la esperanza crece precisamente en esas dificultades. Es el mismo Espíritu Santo el que enseña que:

«..., en el mismo hecho de la guerra (*in ipso bello*) se apoya (*consistere*) más nuestra esperanza (*spem nostram*), y que aquella batalla de los justos conduce al premio de la morada de Dios (*ad divinae sedis praemium*) y de la salvación eterna»¹⁹⁷.

Cipriano parte del texto de Sal 27, 3-4: «Aunque acampe un ejército contra mí, mi corazón no teme; aunque estalle una guerra contra mí, sigo confiando. Una cosa pido a Yahvé, es lo que ando buscando: morar en la casa de Yahvé todos los días de mi vida», en el que se contiene la enseñanza del Espíritu Santo, que él trata de explicitar en el texto que comentamos. «Aunque estalle una guerra contra mí, sigo confiando»; eso es lo que lleva a nuestro autor a destacar cómo la fuerza de la esperanza se hace patente en las mismas dificultades; es en ellas (*in ipso bello*) donde se «apoya» (*consistere*) la *spem nostram*, donde se descubre el auténtico valor de la *spes*. Una esperanza que él resume en llegar «al premio de la morada de Dios y de la salvación eterna».

Lo interesante es advertir la referencia al objeto de la esperanza: alcanzar el «premio de la morada de Dios» (*ad divinae sedis praemium*). Aunque Cipriano habla de *sedes*, con este término está designando la «residencia» o «casa», no tanto el «trono» divino, ya que nuestro autor no hace más que proseguir comentando el contenido del salmo, en el que se habla de morar en «la casa» del Señor (*habitem in domo Domini*)¹⁹⁸. El salvado entrará en la «morada» de Dios, en el Reino de Dios, «el lugar en el que Él habita»¹⁹⁹, y allí «habitará» él también. El «premio de la morada de Dios» es compartir la misma casa con Él, comenzar una comunidad de vida con Dios, expresada con la imagen de en-

trar en su «casa» (*sedes*). Los salvados estarán como «los ángeles que asisten y viven ante la presencia de Dios»²⁰⁰. Como vemos, el tema de la comunión con Dios como objeto de esperanza, comienza a apuntarse en Cipriano: aquello a lo que aspira el cristiano es a vivir con Dios y a estar de continuo ante su presencia.

A los que están próximos a sufrir el martirio les dirá: «estando a punto de salir del mundo, avanzáis a los premios de los mártires y a la morada divina (*domicilia divina*), para contemplar tras las tinieblas del mundo la blanquísima luz»²⁰¹, a Dios mismo²⁰². Estar en la «morada de Dios» supone estar en su presencia, ante su mirada y, al mismo tiempo, «contemplantarle». El Cielo es «la contemplación gloriosa de Dios»²⁰³, y en ello resume Cipriano la esperanza del cristiano: *ad videndum Deum*²⁰⁴: «pongamos la mirada en lo futuro, en el gozo del reino eterno, (...) en la contemplación de Dios»²⁰⁵. Luego, ese estar con Dios en su misma casa, implica un mutuo conocimiento entre Dios y el salvado, una íntima unión expresada en la visión, algo que resume nuestro autor en lo que considera la remuneración del mártir: «hacerse amigo de Dios»²⁰⁶. Sin duda, Cipriano va más allá de una consideración puramente noética de esa visión de Dios, para hablarnos de una auténtica comunión de vida y amor con Él. Alcanzar el Cielo es ante todo un *cum Deo vivere*²⁰⁷.

Nuestro autor concluye su tratado *Ad Demetrianum* con toda una descripción del Reino de los Cielos, conquistado por Cristo para sus fieles con su triunfo en la Cruz. Y así, hablando de esa esperanza de gloria, dirá:

«Con Él siempre viviremos (*cum ipso semper vivemus*) una vez hechos por Él hijos de Dios; con Él nos regocijaremos siempre (*cum ipso exultabimus semper*), una vez redimidos con su propia sangre. Seremos los cristianos gloriosos juntos (*simul*) con Cristo (*erimus cum Christo gloriosi*), participando de la felicidad de Dios Padre (*de Deo patre*), inundados de perpetuo (*perpetua*) gozo siempre en presencia de Dios (*semper in conspectu Dei*) y dándole siempre (*semper*) gracias»²⁰⁸.

Tal como se aprecia en el texto, el Obispo de Cartago presenta el Cielo no sólo como pura contemplación intelectual de Dios, aunque ciertamente este aspecto queda recogido en la expresión *in conspectu Dei*²⁰⁹; se trata más bien de una comunidad de vida con Él, expresada aquí en la comunión con Cristo: *cum ipso semper vivemus*; *cum ipso exultabimus semper* y *erimus cum Christo gloriosi*. Toda la felicidad del Cielo supone el *cum Christo*, y ello es *cum ipso vivere*. Además, esa misma felicidad que gozará el cristiano, procede de Dios Padre (*de*

Deo patre), es participación de la felicidad de Dios, y, por tanto, comunión con Él. La alegría, la gloria, la vida, es «con» Cristo y «en» Dios (*cum Christo e in conspectu Dei*), y con la eternidad propia de Dios (*semper, perpetua*), entendida como «la seguridad estable, firme y perpetua»²¹⁰.

Por otro lado, aunque está levemente apuntada en el texto, nuestro autor no deja de consignar que la comunión escatológica no sólo supone la unión con Dios desde la perspectiva personal e individual, sino que incluye la común unión *cum Christo* por parte de todos los fieles: los cristianos serán gloriosos con Cristo *simul*, «a una», «juntos». Por tanto, la gloria futura es también comunión con todos los hermanos, comunidad de salvados.

Como vemos, Cipriano considera el Cielo como estar con Dios Padre y con Cristo y, en ocasiones, aunará la «visión» de ambos para hablar de lo que espera al cristiano tras la muerte, una vez que cierre los ojos al mundo y los abra «para ver a Dios y a Cristo»²¹¹; incluso dirá que será Cristo quien «nos presente a su Padre»²¹². La mediación de Cristo no es perdida de vista por nuestro autor, ni siquiera cuando describe esa unión escatológica con Dios que aguarda a los fieles. La «vida eterna» es de este modo entendida como el conocimiento pleno de Dios y de Cristo, tal como él mismo señala, aludiendo al texto de Jn 17, 3: «Y así, cuando enseñaba lo que es la vida eterna, expresó con extraordinaria y divina brevedad el misterio de esta vida: “Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo”»²¹³. Por tanto, el Cielo es para nuestro autor contemplación de Dios, y ésta se entiende más como participación en su vida, que de manera puramente intelectual²¹⁴.

En la misma línea, centrado en el objeto de la *spes*, y en contraste con los que se entristecen en total desconsuelo por la pérdida de sus seres queridos, dirá nuestro autor en su tratado *De mortalitate*:

«Pero los que vivimos con esperanza (*spe vivimus*) (...) confiamos en permanecer en Cristo (*confidimus in Christo manentes*) (...). Si creemos en Cristo (*in Christo credimus*), tengamos fe en sus palabras y promesas, de modo que, no habiendo de morir nunca (*non morituri in aeternum*), vayamos con alegre seguridad a Cristo (*ad Christum veniamus*), con el cual hemos de triunfar y reinar siempre (*cum quo et victori et regnaturi semper sumus*)»²¹⁵.

Frente a los que lloran por los que han muerto «como ya perdidos»²¹⁶, y se presentan como hombres «que no tienen esperanza»²¹⁷, contraponen Cipriano la actitud auténticamente cristiana, aquélla fun-

dada en la *spes* y que describe como un *spe vivere*. Un «vivir con esperanza» que tiene su manifestación en la «confianza» (*confidimus*) y su presupuesto en la fe (*credimus*). De nuevo, vemos en nuestro autor vinculadas la esperanza y la fe, como dos virtudes simultaneas y mutuamente implicadas. La esperanza cristiana se asienta en la fe en Cristo (*in Christo credimus*), en la confianza en Él; ese es el motivo formal del creer, y sólo a raíz de él se deduce la fe objetiva, la creencia en unas verdades, «en sus palabras y promesas», tal como hace ver Cipriano en el texto, poniendo en condicional el *in Christo credimus* respecto a «la fe en sus palabras y promesas», situada como consecuencia lógica de lo anterior.

El Obispo de Cartago se apoyará en el texto de Jn 11, 26, para afirmar tanto la necesidad de la fe *in Christo*, como el *non morituri in aeternum*: «... y todo el que vive (*vivit*) y cree en mí (*credit in me*), no morirá jamás (*non morietur in aeternum*)». Es Cristo mismo el que promete la «inmortalidad» a los que tienen fe en Él, pero incluye, además, otra condición: «vivir en Él». Una vida en Cristo que comenzó en el cristiano con el Bautismo, y que supuso el inicio de la comunión personal con Él. Pues bien, esa vida en Cristo es también centro de la atención de Cipriano en el texto, ya que el objeto de la esperanza, su realización plena, lo sitúa en «permanecer con Cristo» (*in Christo manentes*), en conservar la comunión de vida con Él²¹⁸: estar siempre con Jesús²¹⁹.

Así se entiende su concepto de la muerte como un «ir a Cristo» (*ad Christum veniamus*), como un «partir para el Señor»²²⁰ y llegar a «la morada de Cristo»²²¹. Y así le vemos lamentarse, con gran expresividad, de que se haya retrasado el martirio de sus fieles: «¡Oh pies, que por el momento vacilaron entorpecidos por los grillos y travesaños, pero que no tardarán en correr a toda velocidad hacia Cristo!»²²². Morir para el cristiano supone el encuentro definitivo con Cristo, llegar a ser «coheredero de Cristo (*coheres Christi*)»²²³ con los demás fieles. Cristo mismo es así la misma herencia, la recompensa de los salvados, llamados todos a participar conjuntamente de esa unión con Él. En definitiva, una plenitud de comunión con el Señor que nuestro autor no se cansa de recalcar: «con el cual hemos de triunfar y reinar siempre».

La expresión *regnare cum Christo* es frecuente en sus escritos. Así, presentará la alternativa que debe elegir el cristiano en su vida presente como «servir al diablo aquí en el mundo» o «reinar con Cristo» en el otro²²⁴; «sólo puede temer a la muerte quien rehusa ir a Cristo, y no querrá ir a Cristo quien no confíe poder reinar con Él»²²⁵; y eso es precisamente lo que piden los cristianos en el *Pater noster*: «que quienes

le servimos en el mundo, reinemos después con Cristo»²²⁶, y «en» Cristo, «porque en él hemos de reinar»²²⁷. Ese «reinar con Cristo» es para nuestro autor «juzgar con Él»²²⁸: «Cuando, por tanto, penséis que habéis de juzgar y reinar con Cristo Señor, necesariamente tenéis que regocijaros»²²⁹. A los mártires y confesores los definirá como «amigos de Dios, a cuyo lado habéis de juzgar un día»²³⁰, al tiempo que les asegura que Cristo «tomará venganza de sus enemigos» y ellos «asistirán a su lado cuando se sienta a juzgar»²³¹. Ese estar con Cristo será así un «triunfar» con Él (*cum quo victori semper sumus*), participar de su misma gloria.

Después del texto que hemos comentado, Cipriano cita Flp 3, 20-21: «Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso», y señala al respecto: «Cristo Señor promete que seremos tales para que estemos con Él y con Él nos gocemos en las moradas eternas y en el reino del cielo»²³², un Cielo que parece describir nuestro autor de nuevo en términos de comunicación de vida con Cristo: «estar con Cristo» y «gozar con Él». Esas categorías vitales son repetidas en otras ocasiones a lo largo de sus escritos. Así, por ejemplo, anima a unos confesores a poner su esperanza «en el gozo del reino eterno, en el abrazo y beso del Señor (*complexum et osculum Domini*)»²³³; eso es lo que lleva a estar «con toda el alma en manos de Dios, al desprecio de lo presente»²³⁴: aguardar ese encuentro con Cristo y la unión con Él, expresada por el Obispo de Cartago con términos que denotan con tanta claridad el amor y el cariño humano: *complexum* y *osculum*. También como «gozo con Cristo» describe la salvación de los mártires, que tras el martirio se encontrarán *statim* con Cristo²³⁵. Cristo mismo es «gozo nuestro» y «no puede haber gozo nuestro hasta llegar a ver a Cristo (...), al gozo que nunca puede perderse»²³⁶.

Como se ve, Cipriano recoge la doctrina de la comunión escatológica con Cristo, entendida como unión de vida con Él, como participación en su propia vida: estar «en» y «con» Cristo, gozar, reinar, juzgar y triunfar «con» Él. Cabe ahora preguntarse en qué sentido entiende nuestro autor esa participación de la vida de Cristo, esa comunión; ¿supone realmente una identificación con Cristo, tal como parece deducirse de las palabras de Juan en 1 Jn 3, 2: «Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es»? Precisamente comentando el texto de Flp 3, 20-21, que hemos citado más arriba, el Obispo de Cartago parece aludir a esta cuestión, y dirá:

«¿Quién no deseará ser transformado y restaurado (*mutari et reformari*) cuanto antes en la forma de Cristo (*ad Christi speciem*) y merecer el don del cielo?»²³⁷.

El texto de Pablo, que da pie a la pregunta de Cipriano, hace referencia a una «transformación» del cuerpo (*transformabit corpus humilitatis nostrae*)²³⁸, como aludiendo a la resurrección final, sin embargo, nuestro autor no hace mención expresa del *corpus*, aunque al hablar de «ser cambiado» o «reformado» (*mutari et reformari*)²³⁹ en la «forma de Cristo» (*ad Christi speciem*), emplea el término *species* para designar el término final de ese cambio, un término que en un sentido general tiene el significado de «aspecto», «caracteres exteriores» y «apariencia», es decir, parece aludir a algo externo como podría ser el «cuerpo». El Obispo de Cartago, siguiendo a la letra el texto de Pablo, estaría refiriéndose también entonces a una transformación «corporal»²⁴⁰. De todas formas, la doctrina de Cipriano recoge de este modo el tema de la configuración con Cristo como objeto de la esperanza cristiana, aunque no aluda expresamente a una identificación con Él.

Esa identificación sí parece estar expresada de modo directo en otros textos, aunque la referencia a ella se haga como de pasada. Así, dirá que «lo que Cristo es seremos los cristianos si imitamos a Cristo»²⁴¹, hablando ya de un «ser» Cristo, sin que esto implique una confusión entre Cristo y el salvado²⁴². El cristiano no es Cristo, pero de algún modo lo será en el Cielo; es lo que parece deducirse de una de sus expresiones más audaces: «Cristo quiso ser lo que es el hombre, para que el hombre pueda ser lo que es Cristo»²⁴³. En definitiva, la visión que tiene nuestro autor de la gloria del Cielo se corresponde con una clara idea de comunión de vida con Dios y con Cristo, que será la plenitud y consumación de la misma comunión iniciada en el cristiano con el Bautismo. Será la contemplación de Dios, vivir con Él, identificados y unidos a Cristo «con lazos irrompibles»²⁴⁴.

En su carta 58, dirigida a los fieles de Tibaris, una ciudad del África Proconsular, Cipriano les exhorta y anima a prepararse y fortalecerse con las armas recomendadas por Pablo en Ef 6, 12-17, ante la persecución que se avecina. «Tomemos estas armas —les dirá—, protejámonos con estas defensas espirituales y celestiales, para que en el día malo podamos resistir a las amenazas del diablo y luchar denodadamente»²⁴⁵, teniendo la mirada puesta en la corona de gloria prometida. A esa gloria futura se referirá exultante:

«¡Qué gloria y qué alegría tan grande ser admitidos para ver a Dios (*ut Deum videas*), ser honrados con el gozo de la salvación y de la luz eterna

con Cristo (*cum Christo*) Señor Dios tuyo, saludar (*salutare*) a Abraham, y a Isaac, y a Jacob, y a todos los patriarcas, y apóstoles, y profetas y mártires; gozar con los justos y amigos de Dios (*cum iustis et Dei amicis*) en el reino de los cielos del deleite de la inmortalidad conquistada!»²⁴⁶.

Tal como se aprecia en el texto, Cipriano vuelve a reiterar cuál es el contenido fundamental de la gloria de los bienaventurados: la visión de Dios (*ut Deum videas*) y la comunión con Cristo (*cum Christo*). Pero nuestro autor añade un elemento más: la unión y comunión entre los propios bienaventurados (*cum iustis et Dei amicis*). De la misma forma que el inicio de la salvación y de la comunión con Dios en la vida terrena del cristiano, no es considerado por el Obispo de Cartago como algo puramente personal e individual, sino que conlleva la constitución de una verdadera comunidad de hermanos, de aquellos que son partícipes de la misma *salus*, comunidad que define a la misma Iglesia, así también, la plenitud de salvación que supone alcanzar la gloria del Cielo, la culminación de la comunión con Dios y con Cristo, no es algo que se reduce a la sola persona o a una gloria y gozo individual, sino que implica el gozo común, la unión con los demás salvados. La comunión horizontal entre los fieles en el tiempo, alcanza también su plenitud en la comunión eterna entre los bienaventurados en el Cielo, en ese encuentro (*salutare*) entre los que han conseguido «la inmortalidad conquistada».

En ocasiones, esa comunión fraterna plena es expresada con la imagen del Cielo como un «banquete» en el que se sientan todos los salvados, con la plasticidad de una misma mesa compartida por todos: el fin al que está llamado el hombre es «venir a parar al banquete del cielo con Abraham, Isaac y Jacob»²⁴⁷, «a cuya mesa se sentarán todos los que se hallaren fieles y rectos, y dignos de aprobación»²⁴⁸. Ello será «gozar con los justos», «disfrutar con los patriarcas, con los apóstoles, con los profetas en la posesión del reino de Dios»²⁴⁹. En resumen, en el texto que comentamos, Cipriano aúna la bienaventuranza esencial de la visión de Dios y el encuentro con Cristo con esa comunión de hermandad entre todos los salvados. Se descubre así la *salus*, dentro del pensamiento de nuestro autor, como la realización máxima de la persona humana en su singularidad, pero, al mismo tiempo, se destaca la alteridad del hombre en ese lazo de comunión que entraña la salvación.

Esta comunión fraternal escatológica se ve reflejada sobre todo en el final de su tratado *De mortalitate*. Parece como si Cipriano quisiera poner de este modo el colofón a la visión del Cielo presentada con

anterioridad: nuestro «domicilio» propio, «nuestro reino y paraíso», nuestra verdadera «patria», y así, dirá: «Nosotros tenemos por patria el paraíso, por padres a los patriarcas; ¿por qué, pues, no nos apresuramos y volvemos para ver a nuestra patria, para poder saludar a nuestros padres? Nos esperan allí muchas de nuestras personas queridas, nos echa de menos la numerosa turba de padres, hermanos, hijos, seguros de su salvación, pero preocupados todavía por la nuestra. ¡Qué alegría tan grande para ellos y nosotros llegar a su presencia y abrazarlos, qué placer disfrutar allá del reino del cielo sin temor de morir, y qué dicha tan soberana y perpetua con una vida sin fin! Allí el coro glorioso de los apóstoles, allí el grupo de los profetas gozosos, allí la multitud de innumerables mártires que están coronados por los méritos de su lucha y sufrimientos, allí las vírgenes que triunfaron de la concupiscencia de la carne con el vigor de la castidad, allí los galardonados por su misericordia, que hicieron obras buenas, socorriendo a los pobres con limosnas, que, por cumplir los preceptos del Señor, transfirieron su patrimonio terreno a los tesoros del cielo. Corramos, hermanos amadísimos, con insaciable anhelo tras éstos, para estar enseguida con ellos; deseemos llegar pronto a Cristo»²⁵⁰.

Con la fe y el Bautismo se establecieron para el cristiano nuevos lazos de unión, unos lazos ya no fundados en la generación natural; por ello habla Cipriano de que el cristiano tiene por «padres» a los patriarcas, y tiene por patria el Cielo. Esa relación de unión está presente en el Cielo, y es la que muestra nuestro autor como objeto de la esperanza. Pero además, el Obispo de Cartago no deja de tener presente la unión natural que se tenía en la tierra, fundada en la carne y la sangre, y que de alguna forma se conserva en la Gloria: «la numerosa turba de padres, hermanos, hijos», que aguardan la salvación de los que todavía peregrinan «con preocupación», tal como señala nuestro autor; luego, hay una espera del encuentro entre los salvados, que implicará un aumento de dicha y felicidad cuando se consume²⁵¹. Y así hablará de la esperanza como deseo de estar con ellos, de alcanzar la comunión con los salvados, algo que radica al final del texto en la comunión con Cristo, en «llegar pronto a Cristo», como si sólo en Cristo fuera posible la comunidad entre los bienaventurados.

La espera vigilante de los cristianos tiene como fin no ser castigados «en compañía de los pecadores e impíos», sino ser «glorificados a una con los justos y temerosos de Dios»²⁵², por ello, dirá a los mártires y confesores que «junte también el fin de la prueba y la corona en el cielo»²⁵³ a los que serán sometidos a los mismos tormentos, «de modo que los que aquí estamos unidos por los vínculos de caridad y paz nos

mantengamos en pie igualmente juntos contra los insultos de los herejes y las persecuciones de la gentilidad y nos regocijemos también a la par en el reino celestial»²⁵⁴. Una esperanza de comunión futura, de herencia común, que ya aquí en este mundo impulsa a la unión fraterna: «únete como coheredero con el consorcio de la caridad y el lazo de la fraternidad»²⁵⁵.

Pero nuestro autor no habla sólo de esa comunión entre los salvados²⁵⁶, sino también de una unión real entre los bienaventurados y los cristianos que aun permanecen en esta vida²⁵⁷. Algo quedó apuntado cuando vimos afirmar a Cipriano la «espera» y «preocupación» de los que están en el Cielo por los que peregrinan en el mundo²⁵⁸. Y de la misma forma se advierte esta doctrina, cuando comenta del mártir Felicísimo que primero «os preparó un lugar en la cárcel, y ahora os precede como vuestro aposentador»²⁵⁹ en el Cielo. El mismo Cipriano concluye su tratado a las vírgenes, recomendándose a ellas cuando estén en el Cielo: «Sólo os pido que os acordéis de mi cuando vuestra virginidad reciba el premio merecido»²⁶⁰; y dirigiéndose al Papa Cornelio, le dirá «que si alguno de los nuestros de esta parte precediere a los demás por dignación de Dios, continúe nuestra caridad ante el Señor, y no cesen los ruegos por nuestros hermanos y hermanas ante la misericordia del Padre»²⁶¹. Así, encontramos en Cipriano ya afirmada la comunión de los santos²⁶² de un modo claro y explícito.

En resumen, el Obispo de Cartago presenta la virtud de la esperanza como verdadera respuesta personal de unión con la Iglesia y con los demás fieles, y medio que fomenta la *unitas* eclesial por su común posesión en la única Iglesia. Pero también el objeto de la esperanza guarda relación directa en Cipriano con la unidad y la comunión. Lo que los cristianos esperan es la comunión definitiva y plena con Dios y con Cristo, y en Él, entre todos los hermanos: la comunión escatológica²⁶³.

C. LA CARIDAD, VÍNCULO DE UNIÓN

En el primer capítulo de este trabajo se advirtió la relación, al menos terminológica, que Cipriano establecía entre los términos *communicatio* y *communicare* y la virtud de la caridad. Así, en su carta 48, afirma que una vez comprobada la consagración episcopal legítima de Cornelio, se han remitido cartas a todos los obispos para que aprueben y mantengan la *communicatio* con el verdadero Obispo de Roma, algo que para Cipriano es explicitación de dos verdades: la *catholicae*

ecclesiae unitas y la *caritas*²⁶⁴. La comunión que expresan los obispos con Cornelio es identificada por nuestro autor con la misma unidad de la Iglesia, como tuvimos oportunidad de destacar en su momento, pero también, *pariter* dirá el Obispo de Cartago, con la caridad. *Unitas* y *caritas* aparecían entonces como expresiones del contenido de la *communicatio*, y plenamente identificadas con aquel término a través de la expresión *id est*.

Por otro lado, Cipriano recomienda a los fieles en algunas ocasiones el ejercicio de obras de caridad para con los pobres e indigentes, insistiendo en la eficacia salvadora de esas obras, en especial de la limosna, y empleando, precisamente, el verbo *communicare* para expresar ese «poner en común» o «compartir» los propios bienes materiales, verdadera exigencia de la *caritas*²⁶⁵.

Se deduce, por tanto, una vinculación de la virtud de la caridad con la comunión en el pensamiento de nuestro autor, de ahí que dediquemos el presente apartado al estudio de esa relación, apuntada hasta ahora sólo desde un punto de vista terminológico, pero que parece ser expresión de un fundamento más profundo. Para ello partiremos de la definición que el mismo Cipriano aporta de la *caritas*, de su carácter preceptivo como mandato del Señor, concluyendo con las manifestaciones de esta virtud en las que con más frecuencia insiste en sus escritos.

1. Definición de la *caritas*

En su tratado *De bono patientiae*, escrito en el año 256 en medio de los sinsabores de la controversia de los rebautizantes, Cipriano presenta la paciencia como virtud propia de los cristianos, porque toma modelo y origen de Dios Padre, de Cristo y de los hombres justos. Una virtud estrechamente unida a la caridad. Este contexto explicativo de la paciencia será el que aproveche nuestro autor para anotar su definición de la *caritas*, y así, dirá:

«La caridad es el vínculo de la fraternidad (*fraternitatis vinculum*), el fundamento de la paz (*fundamentum pacis*), la trabazón y firmeza de la unidad (*tenacitas ac firmitas unitatis*); la que es superior a la esperanza y a la fe; la que sobrepaja a las buenas obras y al martirio; la que quedará con nosotros para siempre en el reino de los cielos»²⁶⁶.

El presente texto se presenta con dos partes claramente diferenciadas: por un lado, una definición de la *caritas*, especificada por nuestro autor a través de tres expresiones consecutivas: *fraternitatis vinculum*,

fundamentum pacis y *tenacitas ac firmitas unitatis*; y por otro, una visión comparativa de esta virtud en relación con otras, algo que le permite resaltar con gran fuerza su valor. Nos detendremos primeramente en los términos que emplea el Obispo de Cartago como esclarecedores de lo que es en sí misma la caridad.

La caridad es *vinculum fraternitatis*, el «lazo» que une a la «fraternidad»; el medio a través del cual se opera la unión de los hermanos. De entrada, Cipriano habla ya de la caridad en su relación con la unidad: ésta es *vinculum*, fuerza de «cohesión» y de unidad entre los hombres, pero no se trata de una comunidad humana cualquiera, sino de una verdadera *fraternitas*. ¿Cuál es el sentido exacto de este término en nuestro autor?

El término *fraternitas* aparece con bastante frecuencia en los escritores cristianos del siglo tercero, pero con un sentido distinto al uso que hacen de él los autores profanos de la misma época, que reductivamente lo aplican a los hermanos de sangre o a los amigos íntimos. Sin embargo, los cristianos emplearán el término dotándolo de una gran amplitud significativa, y queriendo destacar con él la originalidad de la «comunidad de hermanos» que ha sido fundada en Cristo. La *fraternitas* adquiere así una dimensión colectiva, identificada plenamente con la Iglesia²⁶⁷. Ese es el sentido fundamental con el que lo utiliza Tertuliano²⁶⁸, para el que la Iglesia se puede comparar con una «familia», pero de un modo totalmente nuevo. No se trata de una «fraternidad» de sangre o natural, ni de una alianza o una simple amistad, sino que nace de una ligazón espiritual mayor a cualquier otra relación humana. Es una *fraternitas* fundada en la fe en Dios Padre y en Cristo, es decir, en la vida del Espíritu Santo que llega a los cristianos por el Bautismo²⁶⁹; una *fraternitas* a la que se accede a través de la unión personal con Cristo²⁷⁰.

Cipriano se inserta dentro de esta tradición, pero sobrepasando a todos los demás autores en la frecuencia con que empleará este término²⁷¹. La *fraternitas* es así también para él la Iglesia, el Pueblo de Dios, la comunidad cuyos miembros viven en unidad y se esfuerzan en hacer vida el Evangelio; aquella que realiza en sí misma el ideal apostólico de la unidad²⁷², y que se muestra como tal en la oración²⁷³, y de un modo especial en la Eucaristía²⁷⁴. La unión propia de esa *fraternitas*, que expresa la naturaleza misma de la Iglesia, es, según nuestro autor, fuente permanente de alegría²⁷⁵, verdadero anticipo de la Parusía, e invitación a vivir con coraje la fidelidad a Cristo²⁷⁶; don de Dios al mismo tiempo que garantía de la unión con Él. Y es así como se entiende su súplica en favor de esa unidad ante los que la dañan con posturas cismáticas:

«Os ruego que al menos entre vosotros no continúe este cisma ilícito de nuestra fraternidad (*fraternitatis nostrae*)»²⁷⁷. Una *fraternitas* constituida por toda la asamblea de los fieles: clero y pueblo juntos²⁷⁸. De este modo, la Iglesia se revela en sus escritos como verdadera «comunidad de hermanos», *corpus* y *fraternitas* reunida en nombre de Cristo²⁷⁹, con todo el sentido de comunión que ello expresa.

Esa identidad de la *fraternitas* con la Iglesia será el significado habitual que Cipriano asigne a este término, pero no es el único. En su tratado *De zelo et livore* encontramos un sentido distinto de *fraternitas*. Hablando de la necesidad de evitar el vicio de la envidia, nuestro autor impulsa al amor al prójimo mediante la unión estrecha a los demás fieles con el *consortium caritatis* y el *vinculum fraternitatis*²⁸⁰, donde el término *fraternitas* viene a ser equivalente a la virtud del amor fraterno, es decir, a la *caritas*, al tratarse de dos expresiones sinónimas. Este nuevo uso de *fraternitas*, identificada con la *caritas*, no se opone al que se hace del término en el texto que comentamos, en el que la *caritas* es definida como el *vinculum fraternitatis*. En este último caso, Cipriano no haría más que especificar con mayor profundidad la identidad que él advierte entre *caritas* y *fraternitas*: esa equivalencia es tal porque la *caritas* es el lazo de unión de la *fraternitas*, el *vinculum* de ésta, el sustento de esa relación fraterna.

Con lo visto, se puede afirmar que para el Obispo de Cartago la caridad es, en primer lugar, el *vinculum* de la Iglesia entendida como *fraternitas*; aquello que permite la unión eclesial desde el punto de vista de los fieles. Por tanto, la perspectiva con la que Cipriano presenta la virtud de la caridad es, ante todo, la de la unidad, siendo ésta así entendida como verdadera respuesta de unidad por parte del cristiano.

Pero nuestro autor aporta más elementos definitorios de la caridad en el texto. También habla de ella como *fundamentum pacis*, como «cimiento» de la paz. La *pax*, además de su sentido penitencial, tiene en Cipriano un significado muy próximo al de la caridad, expresando la «vinculación» o «permanencia» de cada fiel en la unidad de la Iglesia²⁸¹. Se trata de la *pax fraterna*²⁸², de la *pax* vinculada a la *unitas* «por cuya conservación rogó el Señor»²⁸³; de ahí que la denomine en ocasiones como la *pax dominica*²⁸⁴, la paz y concordia que Cristo mandó vivir entre los cristianos²⁸⁵, plenamente vinculada a la *caritas*²⁸⁶, que sería, tal como afirma, el «fundamento» sobre el que se asienta ese espíritu pacífico que ha de reinar entre los fieles.

Y si hasta ahora la relación de la *caritas* con la *unitas* aparecía de forma indirecta, ésta se hace explícita y declarada en la última parte de la definición recogida en el texto: la caridad, prosigue el Obispo de

Cartago, es *tenacitas ac firmitas unitatis*, la fuerza de cohesión²⁸⁷ de la unidad eclesial, lo que permite la «estabilidad» de la *unitas*. Tal como se advierte, la caridad más que crear esa unidad, parece dirigida a su conservación, como si la unidad de la Iglesia estuviera dada, y la correspondencia del cristiano a esa unidad fuera el mantenerla y asegurarla mediante la virtud de la caridad. Es así como parece deducirse del vocabulario de nuestro autor. La *caritas* también realiza unidad, pero como adecuación por parte del creyente a la unidad que Dios ha querido y ha dado a su Iglesia.

En el mismo tratado *De bono patientiae* nuestro autor vuelve a incidir en esta idea de la caridad como «firmeza» y «conservación» de la unidad eclesial, y lo hace comentando el texto de Ef 4, 2-3, donde Pablo señala la necesidad de vivir de una manera digna, conforme a la vocación recibida, «soportándoos unos a otros por amor (*in dilectione*), poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz». Este texto para Cipriano recoge una gran lección: «Enseña que no puede conservarse ni la unidad ni la paz, si no se ayudan mutuamente los hermanos y mantienen el vínculo de la concordia (*concordiae vinculum*) con auxilio de la paciencia»²⁸⁸. En el texto que citamos nuestro autor identifica la *dilectio* de la que habla el Apóstol, es decir, la caridad, con el *concordiae vinculum*; eso es también para él la *caritas*: el vínculo que funda la «concordia» fraterna; pero lo que interesa destacar es la visión de ese *vinculum concordiae* como conservador de la *unitas*²⁸⁹, la *tenacitas ac firmitas unitatis* de la que habla en el texto que venimos comentando.

La segunda parte del texto, como señalamos, Cipriano la dedica a destacar la excelencia de la caridad, y lo hace sirviéndose de la comparación con otras virtudes u obras buenas. De fondo tiene presente el texto paulino de 1 Co 13, en el que el Apóstol describe elocuentemente la grandeza de esta virtud. «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad»²⁹⁰, dirá Pablo; Cipriano se limita a presentarla como «la que es superior a la esperanza y a la fe»²⁹¹. «Aunque reparta todos mis bienes, y entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha», se lee en 1 Co 13, 3; nuestro autor dirá que es «la que sobrepuja a las buenas obras y al martirio»²⁹². «La caridad no acaba nunca», se señala en 1 Co 13, 8; y el Obispo de Cartago concluye afirmando que es «la que quedará con nosotros para siempre en el reino de los cielos»²⁹³.

De esta definición densa de la *caritas*, recogida en el texto comentado, ante todo se deduce la estrecha relación de esta virtud con la unidad. La caridad es *vinculum* de unión, fuerza de unidad y de con-

cordia entre todos los que forman parte de la *fraternitas*, de la Iglesia. Cabe ahora plantearse qué sentidos de unidad está barajando nuestro autor cuando vincula ésta con la caridad.

En su carta 54, Cipriano se dirige a cuatro confesores cismáticos que han decidido volver a la Iglesia. En ella se congratula y les felicita por el paso que han dado, logrando así no perder la gloria de la confesión de su fe. En ese contexto les señala:

«Cada uno sabrá cuánto os felicitan los demás o cuánto se gloria consigo mismo; yo, por mi parte, reconozco que os felicito en gran manera y me glorío más que los otros en este vuestro retorno a la paz y por vuestra caridad (*in hac vestra pacifica regressione et caritate*)»²⁹⁴.

El motivo de alabanza y felicitación por parte de nuestro autor no es otro que el regreso a la Iglesia de aquellos que se habían separado de ella. Ese retorno lo expresa Cipriano como *pacifica regressione*, «regreso pacífico» o, más propiamente, «retorno a la paz», otorgando al término «paz» el sentido de «unión» a la Iglesia que antes comentamos. Pero ese motivo de alegría especificado con el demostrativo y el posesivo de la expresión *in hac vestra*, incluye un elemento más: la *caritas*. Cipriano se gloria también *in hac vestra caritate*, que aparece así como una explicitación de la *in hac vestra pacifica regressione*, viniendo a ser lo mismo una y otra expresión. La *caritas* se revela entonces como «retorno» a la Iglesia, como «volver» a la unión con ella. Ese es uno de los sentidos de la *unitas* que nuestro autor maneja al hablar de la *caritas*.

El mismo sentido parece desprenderse de sus palabras en la misma carta 54, cuando dirigiéndose a aquellos confesores, después de recomendarles la lectura de sus tratados *De lapsis* y *De Catholicae Ecclesiae unitate*, les dice: «Lo que escribimos con palabras, vosotros lo realizáis con hechos cuando volvéis a la Iglesia en unión de caridad y de paz (*quando ad ecclesiam caritatis ac pacis unitatis remeatis*)»²⁹⁵. La «vuelta» a la Iglesia (*ad ecclesiam remeatis*) y la «unión» a ella, es designada por Cipriano con el término *unitas* especificado por *caritas*: es *unitas caritatis*, «unión de caridad». La caridad tiene entonces el mismo sentido que *pax* (*unitas pacis*), con el significado de «unión con» la Iglesia.

En su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*, Cipriano, tal como vimos en su momento, pone como ejemplo de unidad a las palomas, y después de señalar en qué se concreta la concordia y mansedumbre de estos animales, dirá como conclusión:

«Esta sencillez (*simplicitas*) debe reconocerse en la Iglesia; esta caridad debe lograrse, imitando el amor de la fraternidad (*dilectio fraternitatis*) de las palomas»²⁹⁶.

La *simplicitas* de la que habla nuestro autor es la sencillez de corazón²⁹⁷, la inocencia de alma, algo que él parece descubrir en el comportamiento mutuo entre las palomas, definidas como *simplex animal*²⁹⁸, que en todo cumplen lo que Cipriano designa con la expresión *lex unanimitatis*²⁹⁹, la «ley de la unanimidad», de la «unión mutua». Esa es la norma que se ha de vivir en la Iglesia, esa es la *caritas* que se ha de lograr, y que nuestro autor define en el texto con la expresión *dilectio fraternitatis*. *Caritas* y *dilectio* aparecen en sus escritos con una frecuencia casi idéntica, evocando la misma idea de «paz» y «unión», y acompañadas muchas veces de los mismos epítetos, todos ellos expresivos de la reciprocidad de la caridad: *mutua*, *fraterna*³⁰⁰, etc. Pero nuestro autor prefiere unir a *caritas* términos que acentúan más la idea de «unión», de «vinculación íntima»³⁰¹: *caritas individua*³⁰², *caritas inseparabilis*³⁰³, *caritatis vinculum*³⁰⁴, *caritatis foedera*³⁰⁵, *caritatis consortium*³⁰⁶.

El sentido de la *unitas* que se refleja en el texto, vinculado con la caridad, es el de «unión mutua». Por ello, romper esa unión entre los miembros de la Iglesia, dividir la propia Iglesia, es «disipar la caridad»³⁰⁷, «dividir la concordia y la unanimidad»³⁰⁸. La Iglesia es «morada de espíritus unidos»³⁰⁹, una unión que se opera por la virtud de la *caritas*, y que con tanta fuerza alaba Firmiliano en su carta a Cipriano, ya que «estando separados materialmente, estamos tan unidos en espíritu, no sólo como encontrándonos en la misma región, sino como si estuviéramos habitando en la misma casa»³¹⁰.

En resumen, nuestro autor ve la *caritas* en estrecha relación con la *unitas* de la Iglesia: es la respuesta personal que el cristiano ofrece al don divino de la unidad; una correspondencia que unas veces encierra el sentido de unión con la Iglesia, presentada muchas veces en sus escritos como *fraternitas*, y otras, como unión entre los fieles, verdadero *vinculum* y *adunatio*³¹¹ entre ellos. De esta forma, el Obispo de Cartago parece atender más al efecto y fin directo de la caridad: la unión, que a su misma especificidad: el amor, sin que por ello éste deje de estar presente a la hora de definir esta virtud.

2. La caridad como ejemplo, enseñanza y mandato de Cristo

En su tratado *De bono patientiae*, Cipriano exalta el magisterio de Cristo, porque no enseñó su doctrina sólo con palabras, sino con los hechos de su propia vida, con «prodigiosas virtudes con que dio pruebas de su divinidad»³¹². Y entre esas virtudes nuestro autor descubre con nitidez la *caritas*. Del Señor dirá:

«No dominó a los discípulos como a siervos con el poder de un señor (*dominica potestate*), sino los amó con caridad fraterna (*fraterna eos caritate dilexit*), con benignidad y suavidad, llegando hasta lavar los pies a los apóstoles, con el fin de que (*ut*), siendo Él tal Señor con sus servidores (*circa servus talis est dominus*), aprendieran de su ejemplo (*exemplo suo doceret*) a comportarse con sus iguales y semejantes (*conparet et aequales*) como compañeros (*conservus*)»³¹³.

Nuestro autor parte de la consideración de Cristo como Señor y de los discípulos como siervos (*circa servus talis est dominus*). Sin embargo el Señor no ejerce su *dominica potestate*³¹⁴, a la que tiene derecho, al tratar a sus discípulos, sino que «los amó con caridad fraterna (*fraterna eos caritate dilexit*)». Claro ejemplo para Cipriano del abajamiento y la humildad de Cristo, pero también modelo de caridad para los fieles (*exemplo suo doceret*), paradigma del amor que debe reinar entre ellos, entre los que de verdad son «iguales» (*conparet et aequales; conservus*)³¹⁵. Si a pesar de la diferente dignidad, Cristo obra con *caritas* con sus discípulos, con cuánto mayor motivo los cristianos deben vivir esta virtud entre ellos, al tener todos la radical igualdad de la *fraternitas*. Y esa es precisamente la finalidad que ve Cipriano en el obrar de Cristo: el enseñar (*ut... doceret*), el inculcar la necesidad de esta virtud.

En el *De Catholicae Ecclesiae unitate*, haciendo ver la gravedad del pecado de la discordia y de la separación de la Iglesia, declara nuestro autor que dicho pecado «ni con el martirio se perdona», porque «no puede ser mártir quien no está en la Iglesia»³¹⁶. Y la razón que aporta para fundar tal afirmación es el mismo mandato de Cristo:

«Cristo nos dio la paz, nos ordenó (*praecepit*) vivir concordes y unánimes (*concordes atque unanimes*), nos mandó (*mandavit*) guardar íntegros e inviolados los vínculos del amor y de la caridad (*dilectionis et charitatis foedera*)»³¹⁷.

Cipriano identifica la unión a la Iglesia con el «vivir concordes y unánimes», con conservar y guardar las «leyes» y «normas» (*foedera*) del amor y la *caritas* entre los miembros de la Iglesia. Por ello concluirá que «no puede presentarse como mártir quien no ha mantenido la caridad fraterna»³¹⁸, expresión que se corresponde con la citada anteriormente de «estar en la Iglesia». Caridad, concordia, unanimidad y unión con la Iglesia se nos vuelven a presentar como sinónimas en su pensamiento.

Pero lo interesante del texto referido es el carácter preceptivo con el que presenta la *caritas*. La caridad no es sólo una enseñanza de Cristo, que transmitió a los cristianos con su palabra y su propia vida,

sino que guarda también un sentido normativo para ellos: es fruto de la voluntad de Cristo que «ordenó» (*praecepit*) y «mandó» (*mandavit*) vivirla³¹⁹. Es verdadera «ley» (*foederus*) que vincula y obliga a todos los fieles³²⁰. Una caridad fraterna que Cipriano hace equivaler en el texto a la misma *pax* que Cristo ha dado a los cristianos, es decir, al mismo amor de Cristo por sus fieles, tal como el mismo Señor declara en Jn 15, 12: «Éste es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado»; texto evangélico en el que nuestro autor se apoya para concluir que «quien violó el amor de Cristo con desleales disensiones, quien no tiene caridad, no posee a Dios»³²¹. Vivir la *caritas* es guardar la *dilectio Christi*, la *pax Christi*, es estar unido y en comunión con Dios, porque es identificarse en el amor con Cristo, con Dios: «Es la voz del bienaventurado Juan la que dice: “Dios es amor y quien permanece en Dios permanece en el amor y Dios permanece en él” (1 Jn 4, 16). Así pues, no pueden permanecer en comunión con Dios los que no quisieron permanecer unánimes en la Iglesia de Dios»³²².

La caridad es de esta forma respuesta del cristiano a un mandato expreso de Cristo, cumplimiento de un precepto que tiene en la *dilectio Christi* no sólo su modelo sino su misma realidad, y que conlleva, simultáneamente, tanto la unión entre los fieles, la comunión fraterna, como la misma comunión con Dios. Por ello, con esta visión de la *caritas* vinculada estrechamente a la *unitas*, Cipriano dedicará los últimos capítulos de su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate* a resaltar la importancia de vivir en la paz y la concordia fraterna, porque «es necesario que los hijos de Dios sean pacíficos, mansos de corazón, sencillos en el hablar, concordes en el sentir, unidos fielmente entre sí por los lazos de la unanimidad»³²³; una unanimidad que reivindicará como cumplimiento del precepto del Señor, y que con tanta fidelidad advierte que supo vivir la primera comunidad cristiana:

«Esta unanimidad (*unanimitas*) es la que existía en tiempos de los Apóstoles y de este modo, custodiando los mandamientos del Señor, el nuevo pueblo de los creyentes mantuvo su amor (*sic... caritatem suam tenuit*). Esto lo demuestra la Escritura divina cuando dice: “La multitud de los creyentes actuaba con una sola alma y una sola mente (*anima ac mente una*)” (Hch 4, 32)»³²⁴.

La *unanimitas*, tal como se revela en el texto, consiste en vivir en perfecta armonía, en custodiar el amor del Señor (*sic... caritatem suam tenuit*), un amor que, como se dijo, Cipriano no lo ve tan sólo como paradigma, sino realizado en el amor fraterno, en la virtud de la caridad que reclamará de los fieles. Una «unanimidad» que supone vivir

en la concordia, tener los mismos sentimientos y compartir el mismo ideal (*anima ac mente una*)³²⁵. La citación explícita del texto de Hch 4, 32 se debe a que ve recogido en este pasaje una condición irrenunciable para ser en verdad cristiano, un signo distintivo de la misma vida cristiana: «Si somos herederos de Cristo, permanezcamos en la paz de Cristo, y si somos hijos de Dios, seamos pacíficos»³²⁶. Guardar «la paz de Cristo», ser «pacíficos» no es otra cosa en su pensamiento que conservar esa unanimidad a la que antes aludíamos, en vivir la *caritas*. Con ello nuestro autor no hace más que modular el mensaje evangélico recogido en Jn 13, 35: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros».

Sin embargo, esa no es precisamente la situación que él encuentra entre los cristianos de su tiempo: «Entre nosotros se ha debilitado esta unanimidad»³²⁷, se ha faltado al mandato de Cristo. Así, en su carta 11, Cipriano se muestra convencido de que la misma persecución a la que se ven sometidos los cristianos, ha sido provocada por el pecado y la desobediencia de los preceptos divinos: «Padecemos todo esto merecidamente por nuestra culpa»³²⁸. Y más adelante confiesa a su clero el motivo que le lleva a escribirles: el Señor le reveló en su momento que el pueblo pidiera en la oración alcanzar la paz, pero éste no fue unánime en su petición, por lo que el Señor se disgustó de que «no existiese una sencilla e íntima unión y concordia entre los hermanos»³²⁹, cuando en Hch 4, 32 se muestra con claridad la unanimidad, y en Jn 10, 15-17 el Señor manda el precepto del amor mutuo. Por ello, concluirá nuestro autor, «si se unieran todos los hermanos conforme a la paz que el Señor nos dio, ya hace tiempo que hubiésemos alcanzado de la misericordia divina lo que pedimos, y no nos veríamos flotando en medio de estos peligros de la salvación y de la fe, y ni siquiera habrían llovido sobre nuestros hermanos estas desgracias si hubiese animado un solo espíritu a todos los hermanos»³³⁰.

En definitiva, tener «un solo corazón y una sola alma» es, en el pensamiento de Cipriano, la primera condición para ejercitar el amor fraterno mandado por Cristo, el precepto de la caridad. El Señor pide a los cristianos la *caritas*, y la primera manifestación de ésta en la vida de los fieles es la *unitas*, la unión mutua, la comunión³³¹.

3. Manifestaciones de la *caritas*

Esa «unión de sentimientos», la *unanimitas* que define la caridad, debe tener, según nuestro autor, una clara expresión en «la generosi-

dad de las obras»³³². No se trata simplemente de un buen deseo que no encuentra su correspondiente realización en el ámbito de la vida. Como hemos comprobado en muchas ocasiones, Cipriano exige siempre la manifestación operativa de todas las convicciones, también del *anima ac mente una*, en donde ve compendiada la esencia de la virtud de la caridad. Esto es lo que trataremos de dilucidar en el presente apartado: las obras que el Obispo de Cartago señala como materialización de la fraternidad cristiana, porque como apunta, «debe practicarse religiosamente y de todas veras la caridad y el amor fraterno»³³³.

En su tratado *De opere et eleemosynis*, Cipriano vuelve a remitir a la primera comunidad cristiana como modelo del ejercicio de la caridad. Ella es el prototipo que propone nuestro autor a sus fieles para moverles a la limosna y a la atención de los necesitados:

«Consideremos, hermanos amadísimos, lo que practicó (*fecerit*) el pueblo de los creyentes en tiempo de los apóstoles, cuando en los principios florecían con vigor grandes virtudes, cuando hervía la fe de los fieles con nuevo ardor (*credentium fides novo adhuc fidei calore fervebat*). Entonces ponían en venta casas y fincas, y ofrecían a los apóstoles su precio de buena voluntad y generosamente (*libenter ac largiter*) para distribuirlo entre los pobres, después de haber enajenado sus bienes y traspasado su valor a donde les pudiesen rendir frutos de vida eterna, preparando su casa allí donde habitarían para siempre. Tal era el cúmulo de obras buenas (*Talis tunc fuit operationibus cumulus*) conforme a la unión en la caridad (*qualis in dilectione consensus*), como leemos en los Hechos de los Apóstoles: “La multitud de los creyentes actuaba con una sola alma y una sola mente (*anima ac mente una*). No hubo entre ellos ninguna diferencia, ni juzgaban como propio nada de los bienes que tenían, sino todo les era común (*omnia communia*)” (Hch 4, 32)»³³⁴.

Nuestro autor, después de haber hablado por extenso en esta obra del valor y la necesidad de la limosna, centra su atención ahora en el ejemplo de los primeros cristianos, de aquellos que convivieron con los Apóstoles y cuyo testimonio de vida se recoge en los Hechos, en especial en este pasaje de Hch 4, 32 tan apreciado para él³³⁵. Y ya no alude a la doctrina, sino a la realización práctica de ésta en las obras: es el *facere* que reclama el Obispo de Cartago, como correspondencia lógica de la fe que se profesa. La fe se manifiesta en las obras, tal como se deduce del comienzo del texto: si aquellos primeros cristianos crecían en las virtudes, era por el vigor de su fe (*credentium fides novo adhuc fidei calore fervebat*); una fe que Cipriano presenta como justificación del comportamiento que va a proponer como modelo.

Ese ejemplo es la práctica de la caridad en la primera comunidad, que con su desprendimiento de los bienes materiales atendían a las necesidades de los pobres con total disponibilidad y solicitud. Cipriano destacará precisamente la «liberalidad» (*libenter*) y la «generosidad» (*largiter*) en el «dar» por parte de aquellos fieles, algo que pone de manifiesto que no se trata de una mera actitud externa de entregar algo material, sino que refleja una disposición interior, y que por ello mismo supone un «darse»: es la clara expresión del *anima ac mente una*. Sólo desde la comunión interior entre los cristianos cabe explicar la comunión material, la común participación en los bienes, que es su consecuencia. Del *consensus in dilectione*, de la «unión en el amor», es de donde proceden, como de su causa, las «obras» de caridad (*operationibus cumulus*). Ello será lo que Cipriano deduzca del texto de Hch 4, 32³³⁶, donde el no considerar nada como propio, sino que todo era tenido en común, es presentado como derivado del *anima ac mente una*, de la unanimidad cristiana, siendo así su expresión práctica en las obras. De nuevo la *caritas*, ahora en sus manifestaciones, se nos muestra en el pensamiento de nuestro autor vinculada de un modo expreso con la *unitas*, con la comunión.

Después de haber citado el pasaje de Hch 4, 32, dirá Cipriano con sentimiento de admiración: «Esto es hacerse de veras hijos de Dios Padre por el nacimiento espiritual, esto significa imitar la justicia de Dios Padre según las leyes del cielo»³³⁷. Para nuestro autor ser verdadero hijo de Dios supone demostrarlo en las obras, en la imitación del propio Padre, y ello lo ve realizado a través de la unión de caridad, en la comunión fraterna que vivían los primeros cristianos, que para él es verdadera imitación de la equidad de Dios, tal como hace ver a continuación.

El *populus credentium* de la edad apostólica expresa en su modo de vivir la manifestación concreta de la fe³³⁸, tal como se señaló anteriormente, pero nuestro autor advierte también en ese «cúmulo de obras buenas» la expresión del respeto de aquellos fieles por la ley de Dios, que en su justicia ha querido que todos gocen de sus bienes sin distinción: «Así también para todos por igual luce el día, brilla el sol, riega la lluvia, sopla el viento, y el descanso es el mismo para los que duermen, y el resplandor de las estrellas y de la luna es común»³³⁹. Palabras con las que describe poéticamente y de un modo sublime la magnanimidad y equidad de Dios, y que parecen ser un eco de las de Cristo en Mt 5, 45: «para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos». Ahí encuentra Cipriano el fundamento del *omnia communia* que han de

vivir todos los creyentes, porque «todo lo que es de Dios nos es común a todos para nuestro uso»³⁴⁰, y con ello demuestra que la *aequalitas*, la *fraternitas* y la *largitio communis* son tres aspectos de la imitación de Dios y tres modos concretos de ejercitar la *unanimitas* a la que conduce la caridad: «Con tal ejemplo de equidad, el que posee en la tierra rentas y frutos y los reparte con los hermanos, siendo justo y equitativo en sus distribuciones gratuitas, es un imitador de Dios Padre»³⁴¹.

Desde esta perspectiva se entiende que la limosna sea una de las obras de caridad que con más insistencia recomienda nuestro autor a lo largo de sus escritos, manifestación de la comunión de bienes que se ha de vivir entre los fieles en esa comunidad de *fratres* que es la Iglesia. A ella dedicará especialmente su tratado *De opere et eleemosynis*³⁴², en el que tratará de demostrar el significado teológico de su práctica.

Ésta se presenta, ante todo, como verdadero medio de salvación y en conexión con la fe, la esperanza y la caridad: «Excelente y buena obra es, hermanos amadísimos la limosna saludable, poderosa ayuda de los creyentes, garantía de nuestra segura salvación, firme protección de la esperanza, amparo de la fe, medicina del pecado, cosa que está en mano de quien quiera hacerla, cosa magnífica y fácil, corona de la paz sin los riesgos de la persecución, verdadero y el mayor don de Dios, necesario a los flacos, glorioso para los fuertes. Con su ayuda el cristiano consigue la gracia espiritual, merece de Cristo juez, y hace cuenta que tiene a Dios por deudor»³⁴³; con ella adquieren eficacia los otros actos de alabanza, petición y expiación que el hombre pueda ofrecer a Dios, porque «nuestras oraciones y ayunos no valen si no van acompañados de limosnas, que las súplicas solas valen poco para su eficacia si no se llenan añadiéndoles hechos y obras»³⁴⁴; practicarla es cumplir el mandato del Señor³⁴⁵; y en sí misma es vista por Cipriano como principio de santificación y salvación, ya que «así como con el baño del agua bautismal se extingue el fuego del infierno, así con las limosnas y obras santas se apagan las llamas de los pecados. (...), la práctica continua e incesante de la limosna de nuevo nos reconcilia con Dios a imitación del bautismo»³⁴⁶, y ello porque nuestro autor ve la limosna en relación directa con Dios, y así dirá que el que se apiada del pobre y da limosna «hace sacrificio espiritual de olor suave a Dios»³⁴⁷.

Como se aprecia, este socorro a los pobres y necesitados no es para Cipriano algo que quede reducido al simple ámbito humano de la persona del pobre y el servicio que se le presta. Para él, se trata de una verdadera atención a Cristo y a Dios, presente en el indigente y necesitado³⁴⁸. Así lo afirma con claridad en su tratado *De habitu virginum*: «Los pobres han de conocer que eres rica; los necesitados que eres

opulenta; pon las rentas de tu patrimonio en manos de Dios. Alimenta a Cristo»³⁴⁹. Y la misma idea viene recogida de un modo más explícito en el *De oratione dominica*, donde hablando de la necesidad de acompañar la oración con el fruto de las buenas obras, especialmente con la limosna, dirá que «cuando uno se apiada del pobre, presta a interés a Dios, y cuando uno da a los más desgraciados, a Dios da»³⁵⁰.

En esta misma línea, en el *De opere et eleemosynis*, el Obispo de Cartago considera que en el día del juicio la mezquindaz y la avaricia no tendrán ninguna excusa ante Cristo, que ha pronunciado ya su sentencia prediciendo cuál ha de ser su juicio, porque ha prometido a los caritativos la recompensa y a los que cierran su mano el suplicio, citando a continuación el texto de Mt 25, 31-46, pasaje que le sirve de base para afirmar la identificación de Cristo con el pobre. Sobre él comenta que Cristo no pudo decirnos nada más grande, ni estimularnos mejor a practicar la justicia y la misericordia, que afirmando «que se le ofende a Él si no se da al pobre y necesitado, para que quien no se mueve por compasión hacia su hermano en la Iglesia, al menos se mueva por consideración a Cristo»³⁵¹.

En todos los textos que hemos ido citando Cipriano no aporta ninguna razón teológica que sirva de apoyo a tal identificación. Nuestro autor se limita a fundamentar esas afirmaciones con textos del Evangelio, especialmente con el pasaje de Mt 25, 31-46, al que antes aludíamos, y con el de Lc 21, 2-4, en el que se alaba el gesto de la viuda que echó en los «dones de Dios»³⁵² más que todos los demás, pues los ricos daban de lo que les sobraba, mientras que ella, en su pobreza, dio todo lo que tenía para comer. Será en su carta 62, escrita a los obispos de Numidia para que remedien la situación de los cautivos por los bárbaros, el lugar en el que aporte esas razones teológicas, en especial la teología bautismal del cristiano, que es presentado como «templo» de Dios y de Cristo y «revestido» de Él³⁵³. Nuestro autor se apoyará entonces para esa exposición en las epístolas paulinas³⁵⁴ y en el texto citado de Mateo.

Por otro lado, cuando Cipriano habla de los pobres y de su identificación con Cristo, está pensando concretamente en los pobres cristianos, en los hermanos que viven *in ecclesia*. Así expresa con claridad esta precisión en su carta 14, dirigida a los presbíteros y diáconos de Cartago, en la que les anima atender al pueblo durante la persecución del 250:

«En este tiempo ha de tenerse cuidado, en cuanto o como sea posible, de los pobres (*pauperum cura*), se entiende de los que por mantenerse firmes en la fe (*inconcussa fide stantes*) no abandonaron la grey de Cristo (*gregem Christi non reliquerunt*)»³⁵⁵.

Cipriano afirma la necesidad de atender a los pobres (*pauperum cura*)³⁵⁶ en esas circunstancias de persecución, pero estableciendo la condición, expresada en el texto latino con la conjunción *si*, de que estos necesitados no hayan abandonado la Iglesia (*gregem Christi non reliquerunt*). Nuestro autor parece establecer así una aclaración específica de los pobres a los que se refiere: éstos son aquellos que se han mantenido «en pie» (*stantes*), con una fe firme e inquebrantable (*inconcussa fide*). La misma apreciación encontramos en otros textos de nuestro autor, incluso con expresiones similares: «No omita vuestro celo los cuidados para los pobres igualmente, como ya muchas veces he escrito, a aquellos, se entiende, que han permanecido firmes en la fe (*his tamen qui in fide stantes*) y, combatiendo valerosamente con vosotros, no han abandonado el campamento de Cristo (*Christi castra non reliquerunt*)»³⁵⁷. El *pauper* del que habla Cipriano es siempre el *frater in ecclesia*³⁵⁸, sin que se encuentren en sus escritos alusiones a una caridad practicada con los paganos, herejes o cismáticos. «Respecto al suministro de recursos, os ruego que nada falte, tanto a los que por confesar gloriosamente al Señor están en la cárcel, como a los que viéndose en pobreza y necesidad, permanecen, no obstante, fieles al Señor»³⁵⁹, dirá en otra ocasión poniendo de manifiesto que el ejercicio de la *caritas* se circunscribe en su pensamiento al ámbito de la comunidad eclesial, aquélla en la que se realiza en exclusividad la *fraternitas*. El que voluntariamente abandona esta comunión de hermanos que es la Iglesia, se autoexcluye de la comunión de bienes que conlleva.

Esto no supone dejar de prestar atención a los *lapsi* que lo fueron por debilidad y, en este caso, el cuidado que se les preste, dirá nuestro autor, debe ir dirigido a que no se aparten definitivamente de la Iglesia: «En cuanto a la otra parte del pueblo que cayó, asistidles con vuestras personas y reconfortadles con vuestros auxilios, para que no se aparten de la fe y misericordia del Señor. No deben, pues, ser privados de la ayuda y socorro del Señor los que con mansedumbre y humildad, y verdaderamente arrepentidos, perseveran en sus buenas intenciones»³⁶⁰.

Esta manifestación de la *caritas* en la atención material de los hermanos es uno de los grandes motivos de alegría y exultación del Obispo de Cartago: «Me emociono cuando conozco que muchos hermanos nuestros, espoleados por la caridad, acuden a cual más y alivian vuestras necesidades con sus aportaciones»³⁶¹; eso es para él estar «dispuestos siempre al unísono con la firmeza de la fe a toda empresa de Dios»³⁶², «prueba de nuestra caridad»³⁶³, y verdadero deseo de su solicitud pastoral:

«Ojalá me permitiese la condición de mi puesto y dignidad (*loci et gradus mei condicio*) poder estar ahora presente: de todo corazón cumpliría con el ministerio ordinario (*sollemni ministerio*) para con nuestros hermanos tan valientes los oficios de caridad (*dilectionis obsequia*)»³⁶⁴.

Nuestro autor parece estar haciendo referencia tanto a su «posición» eclesiástica como Obispo (*loci*), como a su posición civil de *persona insignis* (*gradus*). Esa es su *condicio*³⁶⁵, que en aquellos momentos de persecución le llevaron a refugiarse fuera de Cartago. Sin embargo, Cipriano no deja de expresar su deseo de prestar personalmente esa atención caritativa (*dilectionis obsequia*), un «servicio» (*ministerio*)³⁶⁶ que es descrito como «ordinario» y «habitual» (*solemni*) en él.

Por otro lado, ya hemos comentado que esta atención a los pobres es vista por nuestro autor como la consecuencia lógica de la *unanimitas* cristiana, del *anima ac mente una*, de ese ser uno en que parece ver resumida la virtud de la caridad. Esa unanimidad es también entendida por Cipriano como verdadera identificación con el hermano, tal como parece reflejarlo en alguno de sus escritos. Así, en su tratado *De lapsis*, ante los fieles de su Iglesia que han sufrido el furor de la persecución sucumbiendo algunos de ellos, el animo del Obispo de Cartago parece explayarse en un lamento, puesto «que el pastor es el que más lastimado queda por las heridas de sus ovejas»³⁶⁷, pero que es a la par también manifestación de la profunda convicción con que vive la comunión fraterna:

«Mi corazón está unido al de cada uno de vosotros (*Cum singulis pectus meum copulo*), y me hago participante (*participo*) del peso doloroso de su pena y tristeza. Plaño con los que plañen, lloro con los que lloran, y me imagino estar postrado con los postrados en tierra. Han atravesado mis miembros al mismo tiempo que los suyos los dardos del enemigo merodeante; los filos de la acerada espada han penetrado mis entrañas. Uno no puede quedar inmune y libre de la persecución: el amor a los hermanos me ha hecho creer que también yo caía vencido cuando caían ellos derribados (*in prostratis fratribus et me prostravit adfectus*)»³⁶⁸.

Cipriano expresa su unión personal con cada uno de los fieles (*cum singulis*) a través del verbo *copulare*, un verbo que recoge el sentido fundamental de formar una «unidad sólida», la idea de «fusión» hasta constituir una sola cosa³⁶⁹: el *anima ac mente una*, que se concreta en el presente caso en una unión de «afectos», tal como refleja en el texto el término *pectus*. Esa unión de caridad es para nuestro autor una verdadera participación común (*participo*), una *communicatio* o

comunidad fraterna, concreción de la doctrina paulina del Cuerpo místico: «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo»³⁷⁰. Esta doctrina sobre la participación común que define la unión en la *fraternitas*, será reiterada por Cipriano en muchas ocasiones, prueba de que está firmemente convencido de ella.

Así, escribirá a los confesores que han sufrido destierro y ahora han sido condenados a las minas: «Me hago presente a vosotros y, aunque no me es dado llegarme con el cuerpo, lo estoy con el afecto de mi corazón, y os expreso en mi carta mis sentimientos de alegría y exultación por vuestro valor y vuestra gloria, considerándome que participo (*participem*) con vosotros, si no con los sufrimientos corporales, sí en unión de afecto (*consortio caritatis*)»³⁷¹. En la misma línea de participación le vemos expresarse en su carta al Papa Cornelio por la vuelta a la Iglesia de unos confesores: «Cada uno se considera asociado y participante de la gloria de los confesores (*socium se et participem eorum gloriae computat*) que conservan su gloria y vuelven a la unidad»³⁷², y ello es fruto, para nuestro autor, de la *caritas*: «Vuestra caridad tan estrecha hace que vuestra gloria sea la nuestra, y el espíritu no permite que los que se aman se separen. A vosotros os tiene encerrados la confesión, a mí el afecto»³⁷³.

Esto es lo que pone de manifiesto para Cipriano «la unanimidad de sentimientos de los hermanos, (...), la cohesión de la comunidad de hermanos»³⁷⁴, la *mens iuncta et individua concordia*³⁷⁵, que refleja la *una ecclesia* y que hace que un obispo se goce de las glorias de sus colegas como de las suyas propias, porque «qué hermano no se alegrará en todas partes con la alegría de sus hermanos»³⁷⁶. No advertir esta realidad de comunión no es para él otra cosa que ser un «olvidadizo» de la *fraterna caritatis* o tener un corazón tan duro como el hierro³⁷⁷.

Todo lo que rompa esa *unanimitas*, esa *concordia* de la *fraternitas*, será duramente denunciado por Cipriano. Así, hablando de la envidia, dirá que «por ella se rompe el vínculo de la paz del Señor, se viola el amor fraterno, se adultera la verdad, se rasga la unidad»³⁷⁸; con ella no sólo se destruye la unión con los demás fieles, sino la misma comunión con Dios, «pues no puede estar a bien con Dios quien no tiene paz con sus hermanos por la discordia de la envidia»³⁷⁹; ella es comprendida por nuestro autor, ante todo, como *dissensio*, *discordia*, frente al *concordare cum fratre* que ha de distinguir al cristiano³⁸⁰. «El que siembra la discordia y la división y no mantiene la paz con los hermanos, éste, aunque fuera sacrificado por el nombre de Cristo, (...), no se librará del crimen de la disensión fraterna, como está escrito: “El

que odia a su hermano es un homicida" (1 Jn 3, 15); y un homicida no entra en el reino de los cielos ni vive en compañía de Dios»³⁸¹. Por ello, animará a «buscar y seguir la paz» con los hermanos, amando de esta forma el *vinculum caritatis*³⁸², que encuentra en su pensamiento tantas manifestaciones: «Que no se ha de engañar a los hermanos»³⁸³; «que los hermanos deben soportarse unos a otros»³⁸⁴; «que no debe hablarse mal de nadie»³⁸⁵; etc.

Entre todas esas expresiones de la unanimidad cristiana, de la *cari-tas*, hay una que sobresale de un modo eminente en el pensamiento del Obispo de Cartago. Se trata de la comunión en la oración. En su tratado *De oratione dominica* lo expresará con claridad, a la hora de dar una definición de la oración propiamente cristiana:

«Nuestra oración es pública y comunitaria (*Publica est nobis et communis oratio*) y cuando oramos, no pedimos por uno solo, sino por todo el pueblo, porque todo el pueblo somos uno (*quia totus populus unum sumus*). El Dios de la paz y maestro de la concordia, que nos enseñó la unidad, quiso que cada uno ore por todos (*unum pro omnibus*), así como Él mismo en sí nos llevó a todos (*in uno omnes*)»³⁸⁶.

En el presente texto Cipriano hace referencia tanto al contenido de la oración como al modo de realizarla, aunque se centra especialmente en el primer aspecto. La oración ha de ser *publica*, adjetivo con el que alude al objeto de la petición, es decir, el pueblo: «el maestro de la paz y de la unidad no quiso que la oración se hiciera individual (*singillatim*) y privadamente (*privatim*), de modo que cuando uno ore, ore solamente por sí»³⁸⁷, sino por toda la Iglesia, por el *populus* del que aquí habla³⁸⁸. De este modo, comprende el término *publica* como opuesto a «privado», algo que se realiza exclusivamente «en nombre propio» (*privatim*). En la oración no cabe romper tampoco la *unitas*, centrando la atención en la petición por uno solo, en un interés particular, y ello porque el cristiano se sabe miembro inseparable de una comunidad: ya no es el yo aislado que se expresa en un *sum* cerrado, sino en el *sumus* del *populus* del que se forma parte y que es *unum* (*quia totus populus unum sumus*). En ese pedir *unum pro omnibus*, ve nuestro autor una verdadera imitación de Cristo que «en sí nos llevó a todos»: el *unum pro omnibus* encuentra de este modo su fundamento en el *in uno omnes* de la recapitulación de todo y todos en Cristo. Y así, de nuevo, Cipriano vuelve a señalar la raíz cristológica de la comunión cristiana, expresada aquí en el carácter «público» de la oración.

Pero nuestro autor atiende también al modo de la oración, aunque será más adelante, en el mismo capítulo de su tratado, donde desarro-

lle más este punto. Aquí parece hacer referencia a ese modo con el adjetivo *communis* con el que califica la *oratio*. La oración cristiana es oración hecha «en común», a ejemplo de los primeros cristianos, que como se afirma en los Hechos, «todos ellos perseveraban unánimes en la oración en compañía de las mujeres, de María, la madre de Jesús y sus hermanos»³⁸⁹; texto del que extrae Cipriano una enseñanza patente: «Perseveraban unánimes en la oración, poniendo de manifiesto con ello la constancia y concordia de esa oración»³⁹⁰. Es el *anima ac mente una*, la *unanimitas*, reflejada ahora en la unión de todos en la oración. *Communis* viene a ser así el término opuesto al adverbio *singillatim*, que, para Cipriano, «el maestro de la paz y la unidad», Cristo, no quiso que caracterizara el orar cristiano, que no puede ser algo realizado aisladamente, sino en comunión con todos los demás fieles.

De este modo, advirtiendo a su clero de la necesidad de poner todos los dones personales y la doctrina al servicio de los hermanos, les dirá con respecto a la oración: «Por nuestra parte no cesemos en manera alguna de pedir y de esperar recibir con fe, y debemos suplicar al Señor con sinceridad y unánimes (*unanimes*)»³⁹¹; una unanimidad que es unidad de concordia, fiel reflejo de la *fraternitas*, que ha de tener también su correspondencia en el modo de orar. Por eso buscará siempre la unión de oraciones: «... ayudad a nuestras súplicas con las vuestras»³⁹², como solicita de todos sus fieles; «juntad vuestras oraciones y súplicas a nuestras súplicas y oraciones»³⁹³, tal como les reclama en otra ocasión.

Esa comunión en la oración, concretada tanto en el contenido como en la forma de ésta, es para Cipriano una enseñanza y un mandato del Señor, expresión explícita de su voluntad, que nuestro autor ve recogida en la transmisión que Cristo hizo a los discípulos de la oración del *Pater noster*, donde no se contiene una petición individual, sino comunitaria: «No decimos: “Padre mío, que estás en los cielos”, ni: “dame hoy mi pan”, ni pide cada uno que sea él solo perdonado o que él solo no caiga en la tentación y sea librado del mal»³⁹⁴. Y ese será el criterio que exigirá a sus fieles: una oración *publica* y *communis*, conforme al precepto del Señor: «Todos deben invocar a Dios, no sólo para sí, sino para todos los hermanos, como nos enseñó el Señor a orar, pues no recomienda el Señor la plegaria privada, sino mandó orar por todos con súplica común y concorde»³⁹⁵.

Esta comunión en la oración no sólo responde a una enseñanza o precepto del Señor, sino que también es para Cipriano raíz de la eficacia de la misma oración. En su carta 60, dirigida al Papa Cornelio, una muestra ejemplar de la concordia y unidad en la caridad entre las

iglesias de Cartago y Roma, nuestro autor alaba a los fieles de Roma por haber confesado la fe durante la persecución de Galo en el 253. Ellos se han mantenido fuertes, dirá Cipriano, por haber estado unidos, dando de este modo un magnífico ejemplo de unanimidad a todos los demás hermanos. Los enemigos de Cristo y de la Iglesia creían poder destruir «el campamento de Cristo»³⁹⁶, pero no contaban con el vigor que presentaron los fieles romanos, que para el Obispo de Cartago tiene su origen en la unanimidad, también en la oración. Y así, les dirá:

«Habéis enseñado en gran manera a temer a Dios, a adherirse firmemente (*adhaerere*) a Cristo, a unirse estrechamente (*iungi*) el pueblo con sus obispos en el peligro, a no separarse (*non separari*) los hermanos de los hermanos en la persecución; que la concordia unida (*concordiam iunctam*) no puede ser vencida en absoluto, al mismo tiempo que todo lo que se pide en común (*a cunctis*) lo otorga el Dios de la paz a los pacíficos»³⁹⁷.

Como se aprecia, Cipriano funda toda la fuerza y el vigor de aquellos cristianos en la *unitas*, en la unidad y comunión. Ese es el ejemplo que destaca de ellos, expresado a través de verbos que remarcan la idea de «unión» (*adhaerere*, *iungi*; *non separari*). Primero en la comunión con Cristo, que, al mencionarse en primer lugar, evidencia su carácter fundante respecto al resto de comuniones; después en la comunión jerárquica, que en Cipriano es manifestación visible de la unión con la Iglesia; y por último, en la comunión fraterna. Por ello, les dirá también nuestro autor, que al haber tenido todos ellos *unus animus et una vox*³⁹⁸, toda la iglesia de Roma ha resultado victoriosa confesando a Cristo.

Es la *concordia iuncta*³⁹⁹, la unión de corazones, la que ha hecho invencibles a los fieles romanos; una *unanimitas* que Cipriano advierte también en la oración de aquellos cristianos, y que aprecia como raíz de la eficacia de sus peticiones: todo lo que es pedido «por todos juntos» (*a cunctis*), en comunión, es otorgado por Dios. Lección que el Obispo de Cartago había extraído ya del pasaje de Hch 1, 14, en el que se narraba la unanimidad en la oración de los primeros cristianos, y que le lleva a escribir en su tratado *De Catholicae Ecclesiae unitate*: «Y por ello oraban con eficacia; por ello podían alcanzar con seguridad lo que imploraban de la misericordia de Dios»⁴⁰⁰.

En este mismo tratado abundará Cipriano en la doctrina de la eficacia de la oración concorde, y así, comentando el texto de Mt 18, 19-20, en el que Cristo dice a sus discípulos: «Os aseguro que si dos de

vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, cualquier cosa que sea, se os concederá por parte de mi Padre, que está en los cielos. Pues dondequiera que haya dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy con ellos», dirá nuestro autor que «de este modo se muestra que se concede mucho no a la multitud, sino a la concordia de los que oran»⁴⁰¹. Para él, Cristo ha puesto como condición de eficacia la *unanimitas*, ya que «primero pone la unidad de almas; por delante coloca la concordia de la paz, enseñándonos de este modo a mantenernos fiel y estrechamente unidos»⁴⁰²; una *concordia* que es ante todo estar «de acuerdo con el cuerpo mismo de la Iglesia y con toda la comunidad de los hermanos»⁴⁰³. La presencia de Cristo «es mayor allí donde dos o tres oran unánimes que allí donde muchos andan desunidos»⁴⁰⁴, terminará concluyendo el Obispo de Cartago en su exégesis del pasaje de Mateo, colofón en su defensa de la comunión en la oración⁴⁰⁵.

En resumen, con todo lo abordado a lo largo de este apartado, en el que se ha estudiado el tratamiento de la virtud de la caridad por parte de nuestro autor, podemos concluir que la *caritas* es vista por Cipriano esencialmente desde la perspectiva de la *unitas*, como respuesta de comunión de los fieles a la unidad fundante que viene de Dios y que ha querido para su Iglesia. Es el *vinculum fraternitatis*, el *vinculum concordiae*, la fuerza que da cohesión y asegura la unidad eclesial; precepto y mandato del Señor que se debe reflejar en la *unanimitas* que ha de reinar entre los cristianos, en la unión mutua; y que tiene su correspondiente manifestación en las obras, especialmente en el socorro de los pobres y necesitados, en la solidaridad fraterna con todos los demás miembros de la Iglesia, y en la unión de todos en la oración.

Por tanto, ante la unidad de la Iglesia, con todo su origen divino y su realización sacramental, Cipriano contempla también una correspondencia humana: la afirmación personal de esa unidad en la vida de cada uno de los cristianos a través de la fe, la esperanza y la caridad. Luego la *unitas* eclesial es también contemplada por el Obispo de Cartago como tarea, como algo que cae bajo la responsabilidad del cristiano, que ha de conservar y custodiar con su vida el don divino de la unidad. Don y respuesta al mismo tiempo, algo que pone de manifiesto la conjunción del elemento divino y humano de la realidad eclesial, el elemento invisible y visible de la «comunión» en la Iglesia, a imagen del Verbo encarnado⁴⁰⁶. De ahí que la Iglesia se vea reflejada en sus escritos como verdadero misterio de comunión.

NOTAS

1. Cfr *De unitate*, 7.
2. *3 Test.* 4. «No puede decirse jactancia, sino gratitud, el atribuirlo a don de Dios y no a las fuerzas del hombre, de manera que el no pecar ahora es favor de la gracia, y el haber pecado antes fue efecto de la miseria humana. Don de Dios es, digo, todo lo que ahora podemos» (*Don.* 4).
3. *Ibid.* Así lo pone de manifiesto el mismo Pablo: «Pues ¿quién es el que te prefiere? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido?» (1 Co 4, 7); «Pues es Dios quien, por su benevolencia, realiza en vosotros el querer y el obrar» (Flp. 2, 13). Agustín citará precisamente 1 Co 4, 7 y las ideas de Cipriano al defender la absoluta gratuidad y liberalidad del don divino de la fe (cfr *Retractationes* 2, 1, 1).
4. *3 Test.* 52. También para Clemente Romano la fe es ante todo un don con el que el Omnipotente justifica al hombre (cfr *1 Epistula ad Corinthios*, 32), pero es un don que exige por parte del hombre el cumplimiento de las obras de justicia (cfr *1 Epistula ad Corinthios*, 33). Ireneo de Lyon, por su parte, señala que el hombre, criatura de Dios y dotado de razón, es absolutamente libre en todas sus decisiones, y con mayor razón lo es en la fe (cfr *Adversus haereses*, 3, 20, 2; 4, 4, 3; 4, 31, 1; 5, 35, 2). Juan Crisóstomo destaca que precisamente la fe es tal en cuanto que supone una libre decisión del hombre (cfr *Homiliae in epistolam ad Ephesios*, 4, 2; *Homiliae in epistolam ad Romanos*, 20, 4). Para Agustín la fe es también don de Dios y acto voluntario y libre por parte del hombre (cfr *In evangelium Iohannis tractatus*, 26, 2-3). «El acto de fe es voluntario por su propia naturaleza» (Decl. *Dignitatis humanae*, 10), dirá el Vaticano II.
5. Así, la esperanza como respuesta del cristiano aparece en *De habitu*, 24; *De unitate*, 26; *De orat.* 24; *De mort.* 21; *Ep.* 58, 1, 3; etc. La caridad como respuesta la encontramos en *De zelo*, 6; *De unitate*, 14 y 24; *De orat.* 8; *Ep.* 7, 1, 2; 60, 5, 2; 62, 2, 1.
6. Cfr *De unitate*, 4.
7. Cfr *Ibid.*, 23.
8. Cfr *Ep.* 70, 3, 2.
9. Cfr *Ep.* 73, 21, 3 y 75, 25, 3.
10. Cfr Flm 6; 17 y Flp 1, 5.
11. Cfr *Ep.* 63, 12, 2 y 63, 13, 1-3.
12. Cfr *De orat.* 17.
13. La carta a los Hebreos, en el gran elogio de la fe de los antepasados insiste particularmente en la fe de Abraham: «Por la fe, Abraham obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba» (Hb 11, 8; cfr Gn 12, 1-4). Por la fe, vivió como extranjero y peregrino en la Tierra prometida (cfr

- Gn 23, 4). Por la fe, a Sara se otorgó el concebir al hijo de la promesa. Por la fe, finalmente, Abraham ofreció a su hijo único en sacrificio (cfr Hb 11, 17). Abraham realiza así la definición de la fe dada por la carta a los Hebreos: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (Hb 11, 1). «Creyó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia» (Rm 4, 3; cfr Gn 15, 6). Gracias a esta «fe poderosa» (Rm 4, 20), Abraham vino a ser «el padre de todos los creyentes» (Rm 4, 11.18; cfr Gn 15, 15).
14. *De opere*, 8. «Que el fundamento y el sostén de la esperanza y de la fe es el temor de Dios» (3 *Test.* 20).
 15. Ambrosio también comentará este pasaje de Zaqueo desde la perspectiva de la fe y la renovación total de la vida (cfr *De Cain et Abel*, 2, 16).
 16. «Operatur enim, in Deo quia credit, quia scit vera esse quae praedicta sunt verbis Dei nec Scripturam sanctam posse mentiri, ...»: *De opere*, 8 (CSEL 3/1, 379).
 17. «Entonces corresponderá a la fe de nuestro nombre de cristianos la realidad de la conducta, y se otorgará al creyente el premio, si pone en práctica lo que cree» (*De habitu*, 7); «Debe lucir y resplandecer nuestra luz en las obras buenas» (*De unitate*, 26).
 18. *Veritas* y *fides* están asociadas en la mente de nuestro autor; frecuentemente une los dos términos en la misma frase (cfr *Ep.* 52, 1, 2; 67, 6, 1; 67, 8, 3; 71, 2, 3; 73, 20, 2; 73, 22, 2; 73, 22, 3). Del mismo modo, para Arístides los cristianos son los que han hallado la *veritas*, pues «conocen» al Dios creador y artífice del universo en su Hijo y en el Espíritu Santo (cfr *Apologia*, 15, 3).
 19. La *veritas* es entendida también por Tertuliano como una «propiedad» exclusiva de Dios: Dios es «verdad» por ser Dios, y Él es padre y señor de toda «verdad» (cfr *Ad nationes*, 2, 1, 2), autor de la «verdad» (cfr *Adversus Praxean*, 11, 4), maestro de la «verdad» (cfr *De cultu feminarum*, 11, 1, 2). Sobre la posición de la *veritas* en el pensamiento de Tertuliano, cfr R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, Études Augustiniennes, Paris 1977, pp. 445s.
 20. Sobre la utilización de las Sagradas Escrituras en Cipriano, cfr M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis* («Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik», 9), Tübingen 1971; Clara BURINI, *La «comunione di cuori e di spirito» (Atti 2; 4) nella testimonianza di Cipriano*, en «Testimonium Christi» 370 (1985-87) 91-109; ST. CAVALLOTTO, *Il magisterio episcopale di Cipriano di Cartagine. Aspetti metodologici*, en «Divus Thomas» 91 (1988) 375-407; CIPRIANO, *La unidad de la Iglesia*, introducción y notas de C. FAILLA, Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística», 12), Madrid 1991, pp. 18-21. Son muy diversos los términos que utiliza nuestro autor para referirse a las Sagradas Escrituras: *Scriptura divina* (*Ep.* 4, 4, 3; 6, 2, 1; 34, 1; 59, 3, 1; 63, 4, 1; etc.), *Scriptura sancta* (*Ad Dem.* 24; *Ep.* 69, 12, 3), *Scriptura* (*Ep.* 63, 8, 3; etc.), *Scripturae divinae* (*Ep.* 69, 1, 1), *Scripturae dominicae* (*Ep.* 25, 1, 1); *Scripturae sanctae* (*Ad Dem.* 3; etc.), *Scripturae* (*Ep.* 55, 16, 2; etc.), *Scripturae veteres ac novae* (*Test. Praef.*), *Divina lectio* (*Ad Fort. Praef.*, 1; etc.), *Praedicationes divinae* (*Ad Dem.* 3), *Vox divina* (*Ad Dem.* 6), *Magisteria divina* (*De opere*, 5), *Libri spirituales* (*Test. Praef.*). Algunos de ellos serán comunes a Tertuliano que denomina a la Biblia *testamentum vetus/novum*, *scriptura divina/sancta*, *scripturae*, *litterae divinae/sacte/evangelicae/apostolicae*, o su derivado *litteratura divina*, *libri*, *digesta*, *commentarii*, *voces sanctae/Dei*, *pronuntiationes dominicae*, *denuntiationes apostolicae*, *instrumentum divinum*, *instrumenta*, *paratura*, etc. Esta diversidad de denominaciones muestra que la terminología era aún oscilante en la iglesia de Cartago. Cfr R. BRAUN, *Deus christianorum...*, pp. 454-473; 716-717.
 21. *De orat.* 18.

22. *Ep.* 64, 3, 1; 69, 4, 1.
23. *De opere*, 9.
24. *Ibid.*, 19.
25. «..., quae legenti interim prosint ad prima fidei liniamenta formanda... Nam nos nunc de divinis fontibus inplevimus modicum quod tibi interim mitteremus. Bibere uberius et saturari copiusius poteris, si tu quoque ad eosdem divinae plenitudinis fontes nobiscum pariter potaturus accesseris»: *Test. Praef.* (CSEL 3/1, 45). Hemos variado la traducción de J. Campos.
26. El término *lineamentum* tiene el significado de «línea, trazo, rasgo», y al hablar de *prima fidei lineamenta* al referirse a los pasajes de la Escritura que ha seleccionado y ofrece, nuestro autor está reconociendo el valor que éstos tienen para aportar los «primeros elementos» o «rasgos característicos» de la fe, los «primeros contenidos», vista aquí la fe en un sentido objetivo, como conjunto de verdades.
27. Para Cipriano la única y verdadera sabiduría es la que Dios ha consignado en las Sagradas Escrituras. En general los Padres consideran la Biblia como sabiduría total. No basta con decir que contiene toda la verdad relativa a la salvación, sino que también tiene la capacidad para desvelar todos los secretos de la creación, y ello porque expresa el pensamiento de Dios y no lo afirmado por un hombre. Nuestro autor, de acuerdo con esta soberanía absoluta de la Escritura, desestima por completo la cultura pagana, que él conocía y en la que se había formado (cfr *Ep.* 55, 16, 1, donde habla de la doctrina de los estoicos; *Ep.* 69, 13, 1, donde menciona a un célebre médico de la antigüedad). Cipriano evita toda digresión, toda cita profana: la enseñanza de los filósofos se revela para él como falsa (cfr *Bon. pat.* 1), frente a la Escritura que no puede engañarnos, tal como se vió en *De opere*, 8.
28. *Ad Fort. Praef.* 1.
29. *Ibid.*
30. *De orat.* 1.
31. «Nec hoc, frater carissime, sine scripturae divinae auctoritate proponimus ut dicamus certa lege ac propria ordinatione divinitus cuncta esse disposita»: *Ep.* 73, 8, 1 (Bayard, 267).
32. *Ad Fort. Praef.* 3.
33. El hecho de que Cipriano esté tan empapado de la Sagrada Escritura hace suponer que precisamente la Escritura fue el elemento determinante de su propia conversión. Sobre la conversión de Cipriano, vid. D. RAMOS-LISSÓN, *La conversión de San Cipriano*, en «Revista Agustiniana» 27 (1986) 147-168.
34. Nuestro autor tiene, por otra parte, un sentido profundo de la unidad de toda la Sagrada Escritura. Así, dirá de los herejes por su manera de interpretar las Escrituras: «Como corruptores y falsos intérpretes del Evangelio aducen las últimas palabras y omiten las anteriores, recordando una parte y ocultando la otra dolosamente. Del mismo modo como se han separado ellos de la Iglesia, así también separan una frase de la unidad del contexto» (*De unitate*, 12). Lo mismo encontramos en Tertuliano respecto a los herejes: «Ista haeresis non recepit quasdam Scripturas; et si quas recipit, non recipit integras, sed adiectionibus et detractationibus ad dispositionem instituti sui interuertit; et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit»: *De praescriptione haereticorum*, 17, 1 (CSEL 70, 21).
35. Cfr *Ep.* 3, 1, 1.
36. 1 Sam 8, 7. Cfr *Ep.* 3, 1, 2.
37. Cfr *Ep.* 3, 1, 2.
38. Cfr *Ep.* 4, 1, 2.

39. Con frecuencia emplea Cipriano la expresión *evangelium suum* referida a Cristo al aludir a cualquiera de los cuatro Evangelios (cfr *Ep.* 43, 6, 1; 46, 6, 1; 51, 2, 1; 53, 4, 2; 54, 4, 2; 55, 23, 1; 59, 3, 3; 59, 4, 1; 59, 5, 2; 59, 12, 2; 67, 8, 2).
40. Cfr *Ep.* 3, 2, 2.
41. Cfr *Ep.* 59, 3, 2 y 59, 5, 3.
42. Cfr *Ep.* 3, 2, 1 y 28, 2, 2.
43. Cfr *Ep.* 1, 1, 2; 2, 1, 2; 13, 2, 2.
44. Cfr *Ep.* 3, 2, 2; 6, 2, 1; 11, 5, 2; 13, 2, 2.
45. Cfr *Ep.* 4, 2; 13, 4, 3; 28, 2, 1; 43, 3, 1; 43, 6, 1; 45, 1, 2; 45, 3, 2; 46, 1, 3; 55, 24, 2; 55, 28, 1; 59, 5, 3; 59, 17, 2; 59, 20, 2.
46. «Unde est ista traditio? Utrumne de dominica et evangelica auctoritate descendens an de apostolorum mandatis adque epistulis veniens? Ea enim facienda esse quae scripta sint Deus testatur (...). Si ergo aut in evangelio praecipitur aut in Apostolorum epistulis vel Actis continetur (...), observetur divina haec et sancta traditio: *Ep.* 74, 2, 2 (Bayard, 280). Hemos variado la traducción de J. Campos.
47. «..., debes saber que no queremos apartarnos de las tradiciones evangélicas y apostólicas (*ab evangelicis et apostolicis traditionibus*)...» (*Ep.* 4, 1, 2).
48. En los primeros tiempos de la Iglesia la *traditio* lo abarca todo, pues designa la transmisión viva de la Revelación divina en la Iglesia, hecha «de viva voz» y también «por medio de escritos y cartas» (cfr TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 21, 3). Ireneo será el primer escritor que hable de la *traditio* como distinta a la Escritura sagrada (cfr *Adversus haereses*, 2, 32, 5). Cfr M. GUERRA GÓMEZ, «*In solidum*» o «colegialmente» (*De unit. Eccl.* 4). *La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258), y los papas de su tiempo*, en «*Annales theologici*» 3 (1989) 271-272.
49. «A éstos siguen e imitan los que, despreciando la tradición que viene de Dios (*Dei traditione contempta*), están deseosos de otras doctrinas (*alienas doctrinas*) e introducen enseñanzas inventadas por los hombres (*magisteria humanae institutionis*)» (*De unitate*, 19); «Aunque sé, hermano carísimo, que muchos obispos (...), observan la verdad del Evangelio y la tradición del Señor (*evangelicae veritatis ac dominicae traditionis*), y no se apartan de lo que el maestro Cristo enseñó e hizo por seguir enseñanzas humanas y novedades (*humana et novella institutione*)» (*Ep.* 63, 1, 1). Cfr *Ep.* 43, 6, 1.
50. El Vaticano II dirá al respecto: «La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios; y en las palabras de los Apóstoles y los Profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, 21).
51. Cfr AMBROSIO, *Epistulae*, 22, 4; 42, 5; *De virginibus*, 3, 4, 20; AGUSTÍN, *Sermones*, 56, 1; 57, 2; 58, 1; 215, 1; *De baptismo libri VII*, 3, 14, 19; etc. Sobre el *symbolum* bautismal en Cipriano, cfr A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, p. 229.
52. «Quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem Spiritum Sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare; sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem: *Ep.* 69, 7, 1 (Bayard, 244).

53. «Muy distinta es la creencia de Marción y de los demás herejes» (*Ep.* 73, 5, 3). Cipriano tratará de demostrar en sus escritos que la fe de los herejes no es la misma que la de la Iglesia (Novacianos: cfr *Ep.* 69, 7, 1; marcionitas: cfr. *Ep.* 73, 4, 2-5; los herejes en general: *Ep.* 73, 21, 3), y lo mismo hará Firmiliano respecto a los catfrigios y montanistas (cfr *Ep.* 75, 7, 3).
54. Cfr *Ep.* 73, 26, 2.
55. Para Tertuliano también el *symbolum* no es sólo la *regula fidei*, sino también *lex fidei* (cfr *De praescriptione haereticorum*, 14).
56. Cfr *Ep.* 69, 8, 1: *eundem quem et nos Deum patrem, eundem filium Christum, eundem Spiritum Sanctum*; 73, 4, 2: *eundem Patrem, eundem Filium, eundem Spiritum Sanctum*.
57. Cfr *Ep.* 73, 5, 2 y 73, 18, 1.
58. *Ep.* 30, 3, 1.
59. Cfr *Ep.* 70, 1, 2.
60. Tanto Filón como la versión de los LXX habían designado la Ley de Moisés como *καὶ νόμος*. Con la misma palabra designará Pablo en dos ocasiones la Ley nueva del Evangelio: Ga 6, 16 y Flp 3, 16, término que se abre camino hasta Ireneo, que utiliza los términos *regula fidei* (cfr *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 3, 8), *regula veritatis* (cfr *Adversus haereses*, 1, 9, 4; 1, 22, 1; 2, 27, 1) y *corpusculum veritatis* (cfr *Adversus haereses*, 1, 9, 5). Estas expresiones las realiza siempre en el contexto de la profesión de fe bautismal. Es la Iglesia la que transmite esta *regula*, porque es a ella a la que le corresponde la custodia de la verdad recibida de Dios y de los Apóstoles (cfr *Adversus haereses*, 3, 3, 4). En las comunidades cristianas después de Ireneo, el uso de las expresiones *regula veritatis*, *regula fidei* y *symbolum* será muy frecuente. Tertuliano usará *regula veritatis* (cfr *Apologeticum*, 47), *regula fidei* (cfr *De praescriptione haereticorum*, 13; *De virginibus velandis*, 1; *Adversus Praxeum*, 2). Firmiliano hablará de *regula veritatis* (*Ep.* 75, 3, 1) y *ecclesiastica regula* (*Ep.* 75, 10, 5), y Agustín dirá que el *symbolum* es la *regula fidei*, la *regula vitae* (cfr *Sermones*, 213, 1) y la *regula salutis* (*Sermones*, 215, 2). Cfr R. SEAGRAVES, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, pp. 74-77; M. DIDONE, «Credere» in Ireneo di Lione, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede nei Padri della Chiesa*, Borla («Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica», 22), Roma 1999, pp. 139-162.
61. *De unitate*, 10: *probatorum fides integra manifesta luce clarescat*; *Ad Fort.* 12: *fides tamen integra atque invicta*; *Ep.* 69, 12, 3: *ubi sit et accipientis et dantis fides integra*; 69, 16, 2: *de integra fidei veritate*; 73, 22, 2: *integram fidem et ecclesiae veritatem tenere*. Cfr A. D'ALÈS, *La théologie...*, pp. 229-230.
62. *Ep.* 69, 12, 2.
63. *Ep.* 70, 3, 3; 73, 9, 1.
64. *Ep.* 73, 22, 2.
65. *Ep.* 73, 5, 2-3. «... la inflexible obstinación de nuestro hermano Esteban ha llegado a tal punto, que aun defiende que nacen hijos para Dios del bautismo de Marción, del de Valentín y del de Apeles y de los demás que blasfeman contra Dios Padre; y dice que se da el perdón de los pecados en nombre de Jesucristo en aquellos donde se blasfema contra el Padre y el Señor Dios Cristo» (*Ep.* 74, 7, 3). Cipriano alude aquí a los tres grandes heresiarcas del siglo II (Marción, Valentín y Apeles) representantes del gnosticismo. Cfr A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas. Estudios», 1), Madrid 1994, pp. 637-846, así como la introducción de S. Vicastillo en TERTULIANO, «*Prescripciones contra todas las herejías*, introducción, texto crítico, traducción y notas de S. VICASTILLO, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 14), Madrid 2001, pp. 62-70.

66. Cfr *Ep.* 73, 5, 3. *Veritas fidei*: La doctrina cristiana, además de ser vista como *fides* (objeto de creencia), es calificada como *veritas*, para diferenciarla de las «creencias» de los herejes, que también son denominadas por Cipriano como *fides*, pero *adultera*. El adjetivo *adultera* tiene aquí el sentido de «no verdadera» o «falsa» (cfr TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 2, 2; *De praescriptione haereticorum*, 6, 2; 34, 8; *Adversus Marcionem*, 1, 27, 4; etc).
67. *Ep.* 73, 10, 2.
68. *3 Test.* 50.
69. «Poco significa haber podido alcanzar algo; más es saber conservar lo adquirido; así, no es la recepción de la fe misma y el nacimiento a la salvación lo que dan la vida, sino su conservación» (*Ep.* 13, 2, 1).
70. *De unitate*, 5. Cipriano alude en este texto a los obispos. A ellos les compete de manera inmediata la custodia y defensa de la fe, y ello en razón de su mismo oficio. Por ello emplea el término *prevaricatio* para referirse al incumplimiento de esa obligación aneja a su cargo.
71. También Ignacio de Antioquía anima a permanecer en la recta doctrina y a huir del error y la falsedad en el campo dogmático (cfr *Magnesios*, 13, 1). Cfr A. DI BERNARDINO, *La fede viva di Ignazio martire*, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 19-35.
72. *Ep.* 66, 1, 1-2.
73. Esta dimensión existencial de la fe, de su expresión en la vida del creyente, está también presente en otros Padres: Para Ignacio la fe se manifiesta de un modo concreto en el empeño de imitar y de seguir a Dios (cfr *Ephesios*, 1, 1). Con la conducta santa el creyente favorece la conversión de los otros hombres, siendo así verdadero maestro de fe (cfr *Ephesios*, 10, 1). Para Ambrosio, el crecimiento en la fe es crecimiento en las virtudes (cfr *Expositio Psalmi CXVIII*, 9, 12). Por su parte, Agustín funda las consecuencias del acto de fe en la vida del creyente en el texto paulino de Ga 5, 6, en el que se habla de la fe que opera mediante la caridad. Esa expresión constituirá el motivo de fondo de una de sus obras: *De fide et operibus*. Cfr F. BRASCHI, *La fede negli scritti di Ambrogio di Milano*, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 248-276; A. POLLANTI, *La fede negli scritti di S. Agostino*, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 277-301.
74. *3 Test.* 69.
75. «Quae epistulae etiam plurimis collegis nostris missae placuerunt, et rescripserunt se quoque nobiscum in eodem consilio secundum catholicam fidem stare. Quod ipsum tu etiam ad collegas nostros quos potueris transmittes, ut apud omnes unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur»: *Ep.* 25, 1, 2 (Bayerd, 63).
76. Las cartas se revelan de este modo como un gran instrumento, por aquel entonces, de «comunidad en la fe», como en muchos otros aspectos de la comunión eclesial. Cfr H.R. DROBNER, *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona 1999, pp. 192-198.
77. «No pueden permanecer en la Iglesia de Dios los que no observaron la enseñanza de Dios y de la Iglesia ni en su conducta (*actus*) ni en la paz de sus costumbres» (*Ep.* 55, 2, 4).
78. Cfr *Ep.* 73, 10, 2.
79. *Ep.* 34, 3, 1.
80. *Ep.* 30, 1, 2.
81. *De habitu*, 1.

82. *Ep.* 75, 3, 1. De la misma forma, Tertuliano dirá que los cristianos son un cuerpo unido por una común profesión religiosa y por una disciplina divina (cfr *Apologeticum*, 39). Cipriano utiliza indistintamente los términos *unanimitas* y *unianimitas* y sus derivados (cfr *Ep.* 34, 3, 1; 48, 4; 55, 7, 3; etc); el primero procede de la conjunción de *unus* y *animus*, el segundo puede interpretarse como la conjunción del genitivo arcaico *uni* y *animi*. Cfr H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948, pp. 326-329.
83. *Ep.* 4, 1, 1; 20, 2, 3; 45, 1, 2; 59, 1, 1; 59, 3, 1.
84. *Ep.* 75, 3, 2. Aludiendo precisamente a la universalidad de la Iglesia y a la fe, dirá Ireneo de Lyon que, aunque la Iglesia se encuentre esparcida por todo el orbe, guarda celosamente la misma fe, como si estuviera toda ella reunida en una sola casa, y cree la misma doctrina como si tuviera una sola mente y un solo corazón (cfr *Adversus haereses*, 1, 10, 1). «La identidad de la fe profesada y de los sacramentos celebrados, entre comunidades locales relativamente autónomas, funda precisamente la comunión. Ésta se expresa en los gestos de solidaridad entre los cristianos, entre las iglesias, entre los obispos que representan y personifican a estas Iglesias: la comunión de las Iglesias se lleva a cabo en la comunión de los obispos. Es una solidaridad, una concordia en los bienes de la Alianza, es decir, de la unión con Dios, y, partiendo de Él, entre nosotros» (Y.M.-J. CONGAR, *De la comunión de las iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal*, en Y.M.-J. CONGAR-B.D. DUPUY [dir.], *El Episcopado y la Iglesia universal*, Estela, Barcelona 1966, pp. 217-218).
85. *Ep.* 13, 3, 1.
86. «Hortamur tamen per communem fidem, per pectoris nostri veram circa vos et simplicem caritatem, ut qui adversarium prima hac congressione vicistis gloriam vestram forti et perseveranti virtute teneatis»: *Ep.* 13, 2, 1 (Bayard, 35).
87. Flm 8.
88. Flm 16.
89. «Quae vero est animi caecitas, quae pravitas, fidei unitatem de Deo patre et de Iesu Christi Domini et Dei nostri traditione venientem nolle cognoscere»: *Ep.* 74, 4, 2 (Bayard, 281). Hemos variado la traducción de J. Campos.
90. De ahí la frecuente identificación en nuestro autor entre «herejía» (ruptura de la *unitas fidei*) y «cisma» (ruptura de la *unitas ecclesiae*), aunque no podemos hablar de una confusión entre ambas, porque también Cipriano distingue con claridad ambos términos: «Que no se han de entablar cismas, aunque permanezca en una misma fe y enseñanza el que se separa» (3 *Test.* 86). Cfr A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, p. 358; H. PETRÉ, «Haeresis», «schisma» et leurs synonymes latins, en «Revue des Études Latines» 15 (1937) 316-319.
91. *Ep.* 68, 1, 1.
92. *De unitate*, 3. Una tesis muy difundida entre los Padres es la de que los herejes y cismáticos han sido seducidos por el diablo, el verdadero autor de las herejías. Así el diablo es definido como el *princeps haereticorum* (cfr JERÓNIMO, *Commentariorum in Ezechielem*, 10, 32). La acción diabólica es claramente advertida sobre todo en la difusión de la herejía, así como por su eficacia sobre las personas (cfr ORÍGENES, *Homiliae in Ezechielem*, 1, 12). Las herejías son un «mal», dirá Tertuliano (cfr *De praescriptione haereticorum*, 30, 4; *Adversus Marcionem*, 5, 8, 3), por ello deben ser atribuidas a la acción de Satanás (cfr *De praescriptione haereticorum*, 39, 1). Cfr A. DI BERARDINO, *Fede e identità cristiana nei primi secoli*, en S.A. PANIMOLLE, *La fede nei Padri della Chiesa*, Borla («Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica», 22), Roma 1999, p. 59.

93. *De unitate*, 3.
94. *Ibid.*, 15.
95. «Quien no mantiene esta unidad de la Iglesia, ¿cree que mantiene la fe?» (*ibid.*, 4).
96. *Ibid.*, 6.
97. «Nulla societas fidei et perfidiae potest esse. Qui cum Christo non est, qui adversarius Christi est, qui unitati et paci eius inimicus est, nobiscum non potest cohaerere»: *Ep.* 59, 20, 2 (Bayard, 189).
98. Así le vemos afirmar que los herejes y cismáticos que anteriormente ocupaban cargos en la Iglesia, si vuelven a ella arrepentidos, no pueden recuperar sus cargos, porque «en la casa de la fe (*domo fidei*), la infidelidad (*perfidia*) no puede ser promovida a dignidades» (*Ep.* 72, 2, 3). Tal como se aprecia, la Iglesia es definida por la *fides* y el cisma por la *perfidia*.
99. *Ep.* 59, 20, 2.
100. De igual modo que nuestro autor, Orígenes ya había afirmado que las doctrinas y leyes que Cristo trajo a la humanidad sólo se encuentran en la Iglesia. Por ello no puede haber fe fuera de la Iglesia (cfr *Homiliae in Jesu Nave*, 3, 5). La fe de los herejes no es *fides* sino una *credulitas* arbitraria (cfr *Commentarii in Romanos*, 10, 5).
101. Cfr *De unitate*, 3; *Ep.* 59, 14, 1; 60, 4 y *Ad Dem.* 24. *Perfidia* como «incredulidad» la encontramos también en AMBROSIO, *De Helia et ieiunio*, 12, 41; LEÓN MAGNO, *Sermones*, 1, 3.
102. La misma conexión entre la fe y la unión con la Iglesia la encontramos en otros Padres. Para Ireneo vivir en la fe es vivir en la Iglesia y en comunión con ella a través de sus sacramentos y enseñanzas. Sólo en la Iglesia es operativo el don de la fe. Recibir el don de la fe es recibir el don de la fe de la Iglesia (cfr *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 41-42). Para Basilio la herejía es la forma más grave de separación: es una separación total de la comunidad eclesial, porque supone la ruptura de la fe bautismal (cfr *Epistulae*, 264). Para Ambrosio venir a la fe es sinónimo de pertenecer a la Iglesia (cfr *De Abraham*, 1, 38; *De incarnationis dominicae sacramento*, 34; *Expositio Psalmi CXVIII*, 22, 38). Cfr M. DIDONE, «Credere» in Ireneo di Lione, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 139-162; A. PENATI BERNARDINI, *La fede nei Padri Cappadoci*, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 196-209; F. BRASCHI, *La fede negli scritti di Ambrogio di Milano*, en S.A. PANIMOLLE (dir.), *La fede...*, pp. 248-276.
103. *Lap.* 16.
104. *De unitate*, 12.
105. *Ibid.*, 25.
106. *1 Test.* 1.
107. *Ibid.*, 2.
108. Cfr *ibid.*, 3.
109. Cfr *ibid.*, 4 y 5.
110. *Ibid.*, 21.
111. *Ep.* 63, 12, 2.
112. «Ahora la cristiandad ocupa el puesto de Israel, y, en el orden de la fe, ella es también un pueblo, “una raza escogida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo que Dios ha adquirido” (1 P 2, 9). Hay aquí una substitución de un pueblo a otro en la elección divina, y la novedad histórica es la fundación de este pueblo, cuya unidad es visible como la del pueblo judío, y además espiritual, como nunca fue la del judaísmo carnal» (P. BATIFFOL, *La Iglesia primitiva y el catolicismo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950, p. 41).
113. *De opere*, 25.

114. *Ep.* 63, 13, 1.
115. *De opere*, 7.
116. «Unde haec incredula cogitatio, unde impia et sacrilega ista meditatio? Quid facit in domo fidei perdidum pectus?»: *ibid.*, 12 (CSEL 3/1, 383). Hemos variado la traducción de J. Campos.
117. Cfr CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 2, 4.
118. Cfr *De unitate*, 3.
119. *De opere*, 12.
120. *Ibid.*
121. Probablemente Cipriano adopta de Pablo la expresión *domus fidei* para referirse a la Iglesia, que en Ga 6, 10 anima a hacer el bien a todos, pero especialmente *ad domesticos fidei*, a los «hermanos» en la fe. La «común» posesión de la fe establece así unos lazos de «familia», una verdadera «fraternidad» y «comunión». Tertuliano dirá que con cuánta razón se llaman «hermanos» los que reconocen a un único Dios como Padre, los que de un mismo útero de ignorancia han nacido a una misma luz de verdad, los que comparten las mismas mentes (cfr *Apologeticum*, 39).
122. *De habitu*, 7.
123. *De mort.* 6.
124. «Fieri vero haec Dominus permittit et patitur, manente propriae libertatis arbitrio, ut dum corda nostra et mentes nostras veritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat (...). Sic probantur fideles, sic perfidi deteguntur, sic et ante iudicii diem hic quoque iam iustorum atque iniustorum animae dividuntur, et a frumento paleae separantur»: *De unitate*, 10 (CSEL 3/1, 218). Hemos variado la traducción de J. Campos.
125. Es la misma doctrina paulina expresada en 1Co 11, 19, aunque el Apóstol no señala explícitamente el criterio de discernimiento: «Desde luego, tiene que haber entre vosotros disensiones, para que se ponga de manifiesto quiénes son los auténticos entre vosotros». Probablemente Cipriano tuvo presente este texto de Pablo, como también debió influir en Tertuliano, que considera las herejías como un mal «necesario» para poner a prueba la fe: «ad hoc enim sunt ut fides habendo temptationem haberet etiam probationem»: *De praescriptione haereticorum*, 1, 1 (CSEL 70, 1). De ahí que puedan constituir hasta un «proyecto» de Dios y llegar a ser una «profecía» cumplida (cfr *Adversus Hermogenem*, 1, 1; *Adversus Valentinianos*, 5, 2).
126. Cfr 1 Co 12, 13; Rm 10, 12; Ef 2, 13-16.
127. Cfr Mc 13, 6.
128. «Sicut ille Christus non est, quamvis fallat in nomine, ita nec Christianus videri potest qui non permanet in evangelii eius et fidei veritate»: *De unitate*, 14 (CSEL 3/1, 223).
129. *Bon. pat.* 13.
130. *De opere*, 12.
131. Para Ignacio de Antioquía no basta con llamarse «cristiano», también hay que serlo, mostrarse como tal y demostrarlo en la conducta (cfr *Magnesios*, 4; *Romanos*, 3, 2). Teófilo de Antioquía defenderá la dignidad de este nombre, que encierra todo el contenido de la fe e implica una determinada forma de vida (cfr *Ad Autolyicum*, 1, 1 y 3, 15).
132. *Ep.* 74, 11, 1.
133. *Ep.* 73, 11, 2.
134. «Neque enim parva res haereticis et modica conceditur, quando a nobis baptismus eorum in acceptum refertur, cum inde incipiat omnis fidei origo et ad spem vitae aeternae salutaris ingressio»: *Ep.* 73, 12, 1 (Bayard, 269).

135. Cfr Rm 5, 2; 8, 18 y Ef 1, 18.
136. Cfr Rm 5, 9.
137. Cfr Rm 5, 17; 6, 22; 1Co 15, 22; Ga 6, 8; Tt 1, 2; 3, 7).
138. Cfr 1 Co 15, 20s.; Flp 3, 21
139. Cfr Ga 5, 5.
140. Cfr Rm 8, 17; Ef 1, 18; Tt 3, 7.
141. Cfr Rm 5, 17; 1 Co 6, 19; 15, 50; 2 Tes 1, 5; 2 Tim 4, 18.
142. Cfr Rm 4 y Ga 3.
143. Cfr Col 1, 25; Ef 1, 3-14; 3, 1-21.
144. Cfr Rm 5, 1-11; 8, 17s.
145. Cfr J.B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, pp. 330-334.
146. Cfr L. PADOVESE, *Speranza cristiana e valori ultraterreni nel pensiero di Cipriano di Cartagine*, en «Laurentianum» 24 (1983) 158-174. Además, existe otro verbo griego con el que se designa también la «esperanza» en las Escrituras: προσδοκάω, con un significado análogo de «esperar, aguardar», pero con un matiz peculiar: resalta, ante todo, la «tensión» de la espera, indicando a veces una «expectación» llena de esperanza; otras, llena de temor. Su traducción latina correspondiente será el verbo *spectare*. En el Nuevo Testamento el término aparece 16 veces: 5 en pasajes comunes a los sinópticos (Mt 11, 3 – Lc 7, 19-20; Mt 24, 50 – Lc 12, 46), en los que se habla de la esperanza en referencia al Mesías que ha de venir o al regreso de Cristo; 8 en Lc y Hch (Lc 1, 21; 3, 15; 8, 40; Hch 3, 5; 10, 24; 27, 33; 28, 6), con especial referencia a la esperanza escatológica; y 3 veces en 2 P 3, 12-14. Cfr M. A. TÁBET, *Vida cristiana y esperanza del hombre en 2 PT*, en J. M. CASCIARO (ed.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*, XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1996, pp. 154-158.
147. Cfr A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, p. 327.
148. En otro texto sitúa del mismo modo la «vida eterna» como objeto de la esperanza: «Sin duda todos estos que comunican conmigo, según has escrito, se manchan con nuestra impureza y han perdido la esperanza de la vida eterna por el contagio de nuestra comunión» (*Ep.* 66, 7, 3).
149. *Don.* 4.
150. Cfr *De opere*, 21; 22; 24; *De orat.* 22; *De habitu*, 21; *Lap.* 2; *Ad Dem.* 23; 24; *Ep.* 58, 1, 2; 71, 1, 3; 76, 2, 1-2; 80, 1, 3. Cfr también TERTULIANO, *Apologeticum*, 46; AGUSTÍN, *In evangelium Iohannis tractatus*, 27, 1; *Epistulae*, 55, 3; 130, 15. Cfr A. FERNÁNDEZ, *La escatología en San Cipriano*, en «Burgense» 22 (1981) 142-144.
151. Cfr Mc 9, 43-48; 10, 17-30; Mt 25, 46; 19, 16.
152. *Ep.* 76, 2, 1.
153. La visión del Cielo como «corona» o «coronamiento» es frecuente en sus escritos: cfr *De orat.* 23; *De zelo*, 16; *De habitu*, 21; *De opere*, 26; *De unitate*, 20-21; *Lap.* 36; *Ep.* 6, 2, 1; 6, 4, 2; 10, 1, 1; 11, 1, 3; 14, 1, 2; 19, 2, 3; 21, 1, 2; 30, 3, 2; etc. Cfr igualmente AGUSTÍN, *Sermones*, 286, 7, 6; *In evangelium Iohannis tractatus*, 12.
154. *Ep.* 80, 1, 3.
155. *Ep.* 58, 1, 2.
156. Cfr *De zelo*, 14; *De orat.* 9 y 23.
157. *De habitu*, 22.
158. «Viget apud nos spei robur et firmitas fidei et inter ipsas saeculi labentis ruinas erecta mens est et immobilis virtus et numquam non laeta patientia et de Deo suo semper anima secura (...). Dei hominem et cultorem Dei subnixum spei veritate et fidei stabilitate fundatum negat mundi huius et saeculi infestationibus commoveri.

Vinea licet fallat et olea decipiar et herbis siccitate morientibus aestuans campus areseat, quid hoc ad christianos quid ad Dei servos quos paradisos invitat, quos gratia omnis et copia regni caelestis exspectat? Exultant semper in Domino et laetantur et gaudent in Deo suo et mala adque adversa mundi fortiter tolerant, dum bona et prospera futura prospectant. Nam qui exposita nativitate terrena spiritu recreati et renati sumus nec iam mundo sed Deo vivimus, non nisi cum ad Deum venerimus Dei munera et promissa capiemus. Et tamen pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis et vel auferendis vel temperandis adversis rogamus semper»: *Ad Dem.* 20 (CSEL 3/1, 365). Hemos variado la traducción de J. Campos.

159. «... estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rm 5, 1-2). Cfr Ef 1, 13.
160. Estas virtudes coinciden en que ambas encierran una simultanea actividad del entendimiento y la voluntad, se apoyan en la Palabra de Dios y aspiran al mismo objeto: Dios, entendido por la fe como verdad suprema, y por la esperanza como suma bondad. El conocimiento de la fe precede, ilumina y provoca la expectación de los bienes sobrenaturales, es decir, la esperanza. Cfr J.B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, p. 334; J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teología moral católica*, II, Eunsa, Pamplona 1971, pp. 125-127.
161. Cfr *De unitate*, 2; 11; 26; *Lap.* 7; *De habitu*, 1; *Ad Fort.* 10; *3 Test.* 45; *Ep.* 73, 17, 1; etc. Para Agustín la esperanza se apoya en la fe, pero se distinguen en que la esperanza se refiere a objetos buenos y futuros, en relación con el sujeto, mientras la fe se refiere tanto al bien como al mal, a lo pasado y a lo futuro, a nosotros mismos y a los demás (cfr *Sermones* 158, 8, 8-9; 165, 1, 1; 255, 5, 5; *Enarrationes in Psalmos*, 72, 28; 91, 1; 127, 1-4; 145, 2-3; 166, 15; *Contra Faustum*, 2, 7-8. Cfr Ph. DELHAYE-J. BOULANGE, *Esperanza y vida cristiana*, Rialp, Madrid 1978, p. 140, n. 57.
162. «... con la esperanza de vida eterna, prometida desde toda la eternidad por Dios que no miente» (Tt 1, 2); «Mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la Promesa» (Hb 10, 23). Cfr 1 Ts 1, 2-3; 1 P 1, 13; Hb 3, 6.
163. *Ad Fort.* 10.
164. La esperanza preserva de la «confusión» (αἰσχύνη), no entendida ésta como «vergüenza». «Confundir» (κατασχύνειν) es aquella acción de Dios que pone al hombre en situación ignominiosa, lo juzga o lo destruye (cfr Sal 35, 26; etc). Pues bien, en este sentido, la esperanza cristiana para Pablo no queda «confundida». Cfr J.B. BAUER, *Diccionario...*, p. 332.
165. En la base de la fortaleza situa nuestro autor la virtud de la esperanza. Cfr Rm 8, 17; 18, 28; 1 Tm 4, 10. «Asimismo, emulaos con recíprocas exhortaciones a llegar a la gloria con ejemplos manifiestos de valor. Permaneced firmes» (*De habitu*, 24).
166. En esta vida, en la que sólo se realiza de manera imperfecta el ideal cristiano, la esperanza ha de venir acompañada inseparablemente de otra virtud: la paciencia, que lleva a soportar las limitaciones y no desfallecer en la espera. «El ser cristiano es por la fe y esperanza, mas para que logremos el fruto de ellas nos es precisa la paciencia» (*Bon. pat.* 13); «Que la esperanza es de cosas por venir, y por eso nuestra fe acerca de las promesas debe ser paciente» (*3 Test.* 45). Del mismo modo, en el Nuevo Testamento la «paciencia» (ὑπομονή) aparece como auxiliar de la esperanza, aunque siempre en un contexto escatológico (cfr Mc 13, 13; Rm 5, 3; 2 Tm 2, 12). Si la esperanza tiende a la consumación escatológica, la paciencia consiste en soportar el sufrimiento. Esta actitud del «soportar» y «perseverar», crea una «comunidad» con la misma actitud del Señor y da parte en los frutos de sus dolores (cfr Rm 8, 17; 2 Co 4, 7s.; Col 1, 24).

167. «Regocijaros y menospreciar los suplicios de la hora presente con el pensamiento del disfrute de los bienes verdaderos» (*Ep.* 6, 2, 1). Cfr Rm 12, 12.
168. «Al que persevera se le otorga la inmortalidad (*inmortalitas*)» (*De habitu*, 21). Cipriano aborda la *inmortalitas* como bienaventuranza eterna. De este modo dirá que «la muerte compra la inmortalidad» (*Ep.* 10, 2, 3); que la inmortalidad fue perdida por el primer pecado, pero ha sido recuperada por Cristo (cfr *De opere*, 1); el modo de alcanzarla es «guardar las recomendaciones dadas por Cristo» (*De unitate*, 2). Ha sido el diablo el que «despojó al hombre del don de la inmortalidad» (*De zelo*, 4). La *inmortalitas* es el fin del hombre: él debe «purificarse de las heces de aquí abajo para mirar la luz de la inmortalidad sin fin» (*Don.* 14). Es lo único que vale la pena, por ello exhorta a los expuestos al martirio: «Nadie piense en la muerte, sino en la inmortalidad» (*Ep.* 6, 2, 1).
169. Cfr *De mort.* 3; Rm 12, 12; 15, 13; 2 Tm 1, 12.
170. La muerte es vista por nuestro autor como un *venire ad Deum* o *ad Christum*, tal como señala en *De mort.* 21; una «llamada» de Dios que hay que agradecer y aceptar (cfr *De mort.* 24); el paso que separa esta vida de la eternidad (cfr *Ad Dem.* 25), «después de correr esta carrera temporal» (*De mort.* 22).
171. Cfr *Ad Dem.* 20; *De opere*, 26; *De zelo*, 18; *De mort.* 26; *Ep.* 76, 2, 3; TERTULIANO, *Apologeticum*, 47; *De resurrectione carnis*, 43; AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 8, 10; 9, 12.
172. Cfr *De mort.* 12: *futurorum bonorum*. Unos «bienes futuros» que son los únicos «bienes verdaderos» (cfr *Ep.* 6, 2, 1).
173. El Cielo es el «Reino» definitivo: cfr *De opere*, 9; 13; 21; *De unitate*, 15; *Bon. pat.* 8; *De orat.* 1; *De mort.* 22; 26; *Ep.* 59, 10, 2; 76, 2, 3; 76, 6, 1; *De zelo*, 18.
174. En otros textos esa felicidad se describe con imágenes de «comida» (cfr *Don.* 15 y *De orat.* 22), de un «banquete» (cfr *De opere*, 24; *De mort.* 17 y *Ep.* 30, 6, 2); de un «tesoro» (cfr *De opere*, 12-13 y 22), de un «galardón» (cfr *De opere*, 21-22; *De habitu*, 21; 24; *Lap.* 20; *De unitate*, 2; 15; 21; etc.), o como «morada feliz» (*De opere*, 12; *De mort.* 3; 22; *Ad Fort.* 10).
175. «... que vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios» (1 P 1, 21). Cfr Jn 14, 1-3; Tt 3, 7; 1 Jn 2, 25.
176. *Lap.* 2.
177. Cfr 1 P 2, 11-19.
178. *Ep.* 73, 17, 1 y 73, 22, 1.
179. Cfr *Ad Dem.* 22; 25; *De opere*, 6-7; 26; *De unitate*, 2; *De orat.* 1; *Lap.* 34; *De habitu*, 11; *Ad Fort.* 10; *De mort.* 7; *Ep.* 57, 1, 1; 73, 12, 1; 76, 2, 1.
180. «Quisquis ab Ecclesia segregatus, adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit Ecclesiam Christi»: *De unitate*, 6 (CSEL 3/1, 102).
181. *Ibid.*
182. *Ep.* 69, 6, 1.
183. *Ibid.*
184. *De unitate*, 19.
185. *Ep.* 60, 4, 2.
186. *De orat.* 30.
187. *De unitate*, 11.
188. *De opere*, 9.
189. «Eos enim Dominus, cum iudicii dies venerit, ad percipiendum regnum dicit admit- ti qui fuerint in ecclesia eius operati»: *ibid.* (CSEL 3/1, 380). La expresión *cum iudicii dies venerit* parece insinuar que el «premio» sólo se alcanzará en el «día del juicio fi-

- nal». Comúnmente se afirma que Cipriano admite el premio «inmediato» sólo para los mártires (cfr J. QUASTEN, *Patrología*, I, Biblioteca de Autores Cristianos [BAC 206], Madrid 1961, p. 673; A. MATELLANES, *La presencia de Cristo en la Iglesia según San Cipriano*, en «Communio» 6 [1973] 329-330). Una lectura atenta de sus obras obliga a rectificar esta opinión: *Ep.* 57, 1, 1 (Dios juzgará a todos los que mueren, no sólo a los mártires, sino también *morientibus in infirmitate*); *De mort.* 15 (Premio y castigo se contemplan como realidades que siguen inmediatamente a la muerte); *De mort.* 14 (El castigo eterno sigue inmediatamente a la salida de este mundo: *quem de saeculo recedentem*); *De habitu*, 24 (Pide a las vírgenes que se acuerden de él cuando su virginidad reciba el premio); etc. Cfr A. FERNÁNDEZ, *La escatología en San Cipriano*, en «Burgense» 22 (1981) 105-111. En este texto «el día del juicio» aludiría al juicio personal tras la muerte, no al juicio universal al final de la historia.
190. *De zelo*, 17.
 191. «Cogita caeleste regnum, ad quod non nisi concordēs atque unanimēs Dominus admittit»: *De zelo*, 18 (CSEL 3/1, 432).
 192. *De orat.* 23.
 193. *Un(i)animitas* y *un(i)animis* se encuentran en Cipriano con más frecuencia que en cualquier otro escritor de la latinidad cristiana, designando la «unidad interior», el perfecto acuerdo de opinión y de sentimientos. En el empleo de estos términos se apoya en ocasiones en Sal 67, 7: *Deus qui inhabitare facis unanimes in domo*, donde aparecía el término en la versión africana de la Biblia empleada por él. Cfr H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948, pp. 326-329.
 194. Cfr *Ep.* 74, 11, 1.
 195. «... habéis sido llamados con una misma esperanza, la de vuestra vocación» (Ef 4, 4). La Iglesia es de este modo verdadera «comunidad de esperanza» (*Lumen gentium*, 8). Cfr TERTULIANO, *De paenitentia*, 8, 4; *De virginibus velandis*, 2, 2.
 196. Cfr *Bon. pat.* 13.
 197. «In ipso magis bello spem nostram consistere, et congressionem illam iustorum ad divinae sedis et salutis aeternae praemium pervenire»: *Ad Fort.* 10 (CSEL 3/1, 292). Hemos variado la traducción de J. Campos.
 198. Citamos la versión africana de la Biblia, que es la utilizada por nuestro autor en el texto.
 199. *Ep.* 78, 2, 2
 200. *Ad Fort.* 11.
 201. *Ep.* 76, 7, 2.
 202. La consideración del Cielo como «visión» de Dios se encuentra frecuentemente en sus obras: cfr *Ad Fort.* 10-11; 13; *Ad Dem.* 26; *De opere*, 26; *De orat.* 28; *Ep.* 59, 10, 2; 76, 4, 2; 78, 2, 2.
 203. *Ep.* 31, 5, 1.
 204. *De opere*, 14. Para Atenágoras los cristianos se mueven por el solo deseo de llegar a conocer al Dios verdadero y al Verbo que está en Él, cuál es la comunión entre el Padre y el Hijo, qué sea el Espíritu Santo, en definitiva, el conocimiento de la Trinidad en su unidad-distinción (cfr *Legatio pro christianis*, 11-12).
 205. *Ep.* 6, 4, 1.
 206. *Ad Fort.* 13.
 207. Cfr *De orat.* 24.
 208. «Cum ipso semper vivemus facti per ipsum filii Dei: cum ipso exultabimus semper ipsius cruore reparati. Erimus christiani cum Christo simul gloriosi, de Deo patre beati, de perpetua voluptate laetantes semper in conspectu Dei et agentes Deo gratias semper»: *Ad Dem.* 26 (CSEL 3/1, 370).

209. El término *conspectus* hace referencia a la «acción de ver», a «estar ante la mirada» de alguien, ante su «presencia», algo que supone la «contemplación» y por tanto el «conocimiento».
210. *De mort.* 3.
211. *Ad Fort.* 13.
212. *De opere*, 26.
213. *De orat.* 28.
214. «Según esta descripción el cielo no es primariamente una posesión objetiva, sino un encuentro personal, un encuentro de amor perfecto y bienaventurado. La participación en la vida del Señor implica la participación en la vida trinitaria de Dios» (M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VII: *Los novísimos*, Rialp, Madrid 1961, p. 533).
215. «Qui autem spe vivimus (...) confidimus in Christo manentes (...). Si in Christo credimus, fidem verbis et promissis eius habemus: ut non morituri in aeternum ad Christum, cum quo et victori et regnaturi semper sumus, laeta securitate veniamus»: *De mort.* 21 (CSEL 3/1, 309).
216. *Ibid.*
217. *Ibid.* Cfr 1 Ts 4, 13-14.
218. Cfr Jn 14, 1-3 y 17-24.
219. Sobre el testimonio de los Padres sobre la «comunidad» con Cristo como elemento esencial de la vida del cielo, vid. M. SCHMAUS, *Teología dogmática...*, p. 530.
220. *Ep.* 81, 1, 2. Cfr *De mort.* 2; 24; 26.
221. *De mort.* 22.
222. *Ep.* 76, 2, 3.
223. *De orat.* 15 y *Ad Fort.* 13.
224. *De mort.* 18.
225. *Ibid.*, 2.
226. *De orat.* 13.
227. *Ibid.*
228. Cfr 1 Co 6, 2-3.
229. *Ep.* 6, 2, 1.
230. *Ep.* 15, 3, 1.
231. *Ad Fort.* 13.
232. *De mort.* 22.
233. *Ep.* 6, 4, 1.
234. *Ibid.*
235. Cfr *Ad Fort.* 13.
236. *De mort.* 5.
237. «Quis non mutari et reformari ad Christi speciem et ad caelestis gratiae dignitatem citius exoptet?»: *ibid.*, 22 (CSEL 3/1, 309). Hemos variado la traducción de J. Campos.
238. Ese texto corresponde a la versión africana de la Biblia, que es la citada por nuestro autor. La Vulgata recoge *reformabit corpus humilitatis nostrae*. Cipriano empleará también el verbo *reformare* para expresar ese «cambio» en el cristiano, al comentar el texto paulino. El verbo *reformare*, con su significado de «volver a la primera forma, restablecer o restaurar», señala con más fuerza la vuelta a una situación «original» del hombre, perdida por el pecado y «recuperada» en Cristo. Esa referencia a una situación «previa» no es recogida por el verbo *transformare*, que sólo alude al «cambio» en cuanto tal.

239. Cipriano emplea los verbos en pasiva para dar a entender que esa «transformación» es obrada en el cristiano por Cristo, tal como se afirma en el pasaje paulino.
240. La Vulgata habla de un *corpus configuratum* y la versión africana de un *corpus conformatum*.
241. *Quod idola*, 15.
242. «Por íntima que sea la unión de los justos con el Señor glorificado, no desaparece la diferencia de rangos. No puede desaparecer, porque Cristo sigue siendo el Señor y los justos siguen dependiendo de Él (cfr Lc 19, 25; Mt 25, 37-44). Incluso en el cielo estarán a su servicio» (M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VII: *Los novísimos*, Rialp, Madrid 1961, p. 530).
243. *Quod idola*, 11.
244. *Lap.* 11.
245. *Ep.* 58, 9, 1.
246. «Quae erit gloria et quanta laetitia admitti ut Deum videas, honorari ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, Abraham et Isaac et Iacob et patriarchas omnes et apostolos et prophetas et martyras salutare, cum iustis et Dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis voluptate gaudere!»: *Ep.* 58, 10, 1 (Bayard, 167). Hemos variado la traducción de J. Campos.
247. *De opere*, 24.
248. *De mort.* 17.
249. *Ad Fort.* 13.
250. *De mort.* 26.
251. «Los bienaventurados no sólo descansan en la dicha de la comunidad con Dios, sino que de la comunidad recíproca fundada en Dios les fluye una dicha en cierto modo accesoria. Descansan en el estar-unos-con otros y en el estar-unos-en otros que funda el amor (fuente primaria y secundaria de la alegría celestial)» (M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VII: *Los novísimos*, Rialp, Madrid 1961, p. 570). Cfr ORÍGENES, *Homiliae in Leviticum*, 7, 2.
252. *Bon. pat.* 24.
253. *Ep.* 10, 4, 4.
254. *Ep.* 76, 7, 3.
255. *De zelo*, 6.
256. En los Padres la idea de que los bienaventurados forman entre sí una íntima comunidad es muy corriente. Ambrosio ve un elemento esencial de la vida gloriosa el trato entre los bienaventurados, el amor que los une indisolublemente (cfr *De obitu Theodosii oratio*, 29, 32; *De bono mortis*, 11; *De obitu Valentiniani consolatio*, 71, 77); Agustín ve el Cielo como la culminación de la «unidad» entre los cristianos, una sola en la «común» posesión de la eternidad (cfr *Enchiridion ad Laurentium*, 57); Hilario habla de los bienaventurados como «unánimes» en la alegría, como miembros de una «comunidad» de júbilo (cfr *Tractatus super psalmos*, 47, 4); JERÓNIMO, *Epistulae*, 39, 9.
257. Firmiliano, en su carta a Cipriano, incluirá en esta «comunidad de los santos» incluso a los ángeles: «La unión, la paz y la concordia no sólo es un gran placer para los hombres creyentes y que conocen la verdad, sino también para los mismos ángeles del cielo; éstos, dice la Escritura divina, se gozan por un solo pecador que se arrepiente y vuelve a la unidad. Esto, naturalmente, no se podría decir de los ángeles que habitan en el cielo si no estuviesen asimismo unidos a nosotros los que se regocijan de nuestra unión» (*Ep.* 75, 2, 1-2).
258. «La unión de los miembros de la Iglesia peregrina con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe. Más aún, según la cons-

- tante fe de la Iglesia, se refuerza con la comunicación de los bienes espirituales... Su preocupación de hermanos ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad» (*Lumen gentium*, 49). Cfr JERÓNIMO, *Epistulae*, 29, 7.
259. *Ep.* 6, 4
260. *De habitu*, 24.
261. *Ep.* 60, 5, 2.
262. «Esta comunión en sus elementos invisibles, existe no sólo entre los miembros de la Iglesia peregrina en la tierra, sino también entre éstos y todos aquellos que, habiendo dejado este mundo en la gracia del Señor, forman parte de la Iglesia celeste o serán incorporados a ella después de su plena purificación. Esto significa, entre otras cosas, que existe una mutua relación entre la Iglesia peregrina en la tierra y la Iglesia celeste en la misión histórico-salvífica. De ahí la importancia eclesiológica no sólo de la intercesión de Cristo a favor de sus miembros, sino también de la de los santos y, en modo eminente, de la Bienaventurada Virgen María. La esencia de la devoción de los santos, tan presente en la piedad del pueblo cristiano, responde pues a la profunda realidad de la Iglesia como misterio de comunión» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communiois notio*, 6 [28-V-1992], Palabra, Madrid 1994, pp. 113-114).
263. «El concepto de comunión está en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra» (*ibid.*, 3, p. 110).
264. Cfr *Ep.* 48, 3, 2. *Caritas* será el término latino más habitual para traducir ἀγάπη, junto con *dilectio* (vocablo cristiano original, introducido en la literatura patristica en el siglo II en Alejandría) y *amor* (término frecuente en Agustín). Cfr A. ARANDA, *Carità e identità cristiana*, en «Annales theologici» 15 (2001) 480-482. Para un estudio pormenorizado de la virtud de la caridad en Cipriano, vid. R. C. FARRELL, *The virtue of charity according to Cyprian*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Universidad de Navarra, Pamplona 1980.
265. Cfr *Lap.* 17; 30 y *De opere*, 20.
266. «Caritas fraternitatis vinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis, quae et spe et fide maior est, quae et opera et martyria praecedit, quae nobiscum semper aeterna in regnis caelestibus permanebit»: *Bon. pat.* 15 (CSEL 3/1, 407). Hemos variado la traducción de J. Campos.
267. Cfr J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 21-22.
268. Tertuliano emplea el término *fraternitas* en 15 ocasiones en sus obras. Tres veces el término es utilizado a propósito del grupo que forma Daniel y sus compañeros, verdadera figura de la «comunidad» eclesial unida por la fe, la oración y el ayuno (cfr *De anima*, 48, 3; *Scorpiace*, 8, 4; *De ieiunio*, 7, 7); en dos ocasiones expresa el hecho de ser hermanos en la Iglesia (cfr *Apologeticum*, 39, 8-10; *De cultu feminarum*, 2, 1, 1); en ocho ocasiones designa al «grupo» de los cristianos, como sinónimo de *ecclesia* (cfr *Ad uxorem*, 2, 3, 1; *De virginibus velandis*, 2, 2; 14, 2; *De pudicitia*, 13, 7; *Adversus Marcionem*, 5, 14, 11; *De praescriptione haereticorum*, 20, 8 y *De carne Christi*, 7, 13); por último, en dos ocasiones designa a la «fraternidad» de sangre (cfr *De carne Christi*, 7, 13; *Apologeticum*, 39, 8-10). Cfr M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité. Les origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991, pp. 72-82.
269. Cfr *Apologeticum*, 39, 8-10.

270. Cfr *De carne Christi*, 7, 13.
271. El término *fraternitas* aparece en 59 ocasiones en los escritos de nuestro autor: 9 en sus tratados (*De habitu*, 15; *De unitate*, 5; 9; 12; 14; *De opere*, 25; *De zelo*, 5; 17 y *Bon. pat.* 15) y 50 en sus cartas, donde en ocasiones tiene un empleo típico como fórmula de finalización de la carta: *Salutate fraternitatem* (*Ep.* 29, 1, 2; 32, 1, 3); *fraternitatem universam meo nomine* (*Ep.* 18, 2, 2; 19, 2, 3); *fraternitatem si qua vobiscum est multum a me* (*Ep.* 14, 4). En los restantes empleos del término en las cartas siempre hace referencia a la comunidad eclesial. Cfr M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité...*, pp. 83-95.
272. Cfr *Ep.* 11, 3, 2: *si in unum fraternitas fuisset animata*.
273. Cfr *Ep.* 62, 4, 1: *scientes ecclesiam nostram et fraternitatem istic universam haec ultra fiant precibus orare*.
274. Cfr *Ep.* 63, 16, 1: *ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus*.
275. Cfr *Ep.* 38, 2, 1; 61, 4, 2; 63, 15, 1.
276. Cfr *Ep.* 39, 2, 3 y 5, 1; 61, 4, 2.
277. *Ep.* 46, 1, 3. Cfr *Ep.* 46, 2, 2; 59, 5, 2.
278. Cfr *Ep.* 51, 1, 2: *et clero et plebs, fraternitas omnis excepit*.
279. Cfr *De unitate*, 12.
280. Cfr *De zelo*, 17.
281. Cfr H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948, pp. 302-303.
282. *De orat.* 23
283. *Ibid.*, 30.
284. *De zelo*, 6; *De unitate*, 11; *Ep.* 69, 5, 1; 73, 26, 2.
285. Cfr *De unitate*, 6.
286. Cfr *De zelo*, 12.
287. *Tenacitas* tiene el significado de «fuerza en retener o apretar» algo. *Firmitas* tiene un sentido similar, como «firmeza o solidez».
288. *Bon. pat.* 15.
289. *Concordia* es otro de los términos preferidos por Cipriano para expresar la «unión» de los fieles. De hecho aparece frecuentemente asociado a *caritas* (cfr *Ep.* 54, 1, 3 y 76, 1, 3), a *unanimitas* (cfr *Ep.* 46, 2, 2. En ocasiones hace de *concors* el epíteto de *unanimitas*: cfr *Ep.* 48, 4, 2) y a *unitas* (cfr *Ep.* 68, 3, 2). La *concordia* en la Iglesia vendría a ser la correspondencia humana a la unidad eclesial. Cfr A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, pp. 326-329; H. PÉTRÉ, *Caritas...*, p. 317.
290. 1 Co 13, 13.
291. Para el Ambrosiáster (cfr *Commentarius in epistulas paulinas*) es justo que la mayor de las tres sea la caridad, porque gracias a ella el género humano ha sido renovado, ya que como afirma el Apóstol Juan: «en esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). Cfr G. BRAY-Th. C. ODEN-M. MERINO (ed.), *1-2 Corintios* («La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. NT»), 7), Ciudad Nueva, Madrid 2001, p. 201.
292. Hemos traducido el término *opera* por «obras buenas», siguiendo el sentido que también nuestro autor le asigna en el título de su tratado *De opere et elemosynis*, donde el término *opus* recoge el significado de «obra buena», equivalente a «limosna».
293. «Dice, "Nunca, la caridad no acaba nunca" (1 Co 13, 8), pues existirá siempre en el reino, durará eternamente en la comunión de los hermanos, íntimamente unidos entre sí» (*De unitate*, 14). Para el Crisóstomo, la fe y la esperanza de las cosas que se creen y se esperan cesa cuando los bienes se hacen presentes, pero es entonces cuando el amor se alzarán aun más y se hará más grande (cfr *Homiliae in I epistolam ad Corinthios*, 34, 5).

294. «Viderint quantum vobis ceteri gratulentur vel quantum apud se ipsos singuli gloriantur: ego me et gratulari satis vobis et plus ceteris gloriari in hac vestra pacifica regressione et caritate confiteor»: *Ep.* 54, 2, 1 (Bayard, 129).
295. *Ep.* 54, 3, 4.
296. «Haec est in Ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda, ut columbas dilectio fraternitatis imitetur»: *De unitate*, 9 (CSEL 3/1, 217).
297. Cfr *Ep.* 55, 9, 1.
298. *De unitate*, 9. Tertuliano en *Adversus Valentinianos*, 2, 1, para defenderse de los gnósticos valentinianos, que calificaban despectivamente de *simplices* a los fieles de la Iglesia, explicará largamente el verdadero sentido que esta cualidad tiene para los cristianos, y lo hace acudiendo al texto de Mt 10, 16, en el que el Señor afirma: *Es-tote prudentes ut serpentes et simplices ut columbae*.
299. *De unitate*, 9.
300. En el presente texto *dilectio* viene acompañado del genitivo *fraternitatis*, que no indica sólo el «ámbito» de ejercicio de la caridad, sino también el carácter «recíproco» de la misma.
301. Cfr H. PÉTRÉ, *Caritas...*, pp. 70-71.
302. *Ep.* 37, 1, 2.
303. *Ep.* 60, 1, 2; 69, 5, 1.
304. *De unitate*, 24; *Bon. pat.* 15; *Ep.* 45, 1, 1; 76, 6, 2; 76, 7, 3.
305. *De unitate*, 14; *De zelo*, 13.
306. *De zelo*, 17; *Ep.* 76, 1, 1.
307. *De unitate*, 14.
308. *Ep.* 46, 2, 2.
309. *De unitate*, 8.
310. *Ep.* 75, 1, 1.
311. Para el estudio de los términos *adunatio*, *adunare*, *adunatus* en nuestro autor, así como la vinculación de éstos con la *caritas*, vid. H. PÉTRÉ, *Caritas...*, pp. 329-332.
312. *Bon. pat.* 6.
313. «Discipulis non ut servis dominica potestate praeftuit, sed benignus et mitis fraterna eos caritate dilexit, dignatus etiam pedes apostolorum lavare, ut dum circa servos talis est dominus, exemplo suo doceret qualis circa conpares et aequales debeat esse conservus»: *ibid.* (CSEL 3/1, 401).
314. Las personas dotadas de *potestas* son los gobernantes, cualidad del que *potest*, del que tiene poder; en el mundo romano se refiere sobre todo al que tiene poder exterior, capaz de obligar por la fuerza. Para el Derecho romano *potestas* era un «poder» socialmente reconocido. El padre o cabeza de familia completaba la *patria potestas*, paterna, con la *dominica potestas*, propia del *dominus*, del «dueño» de la *domus* (casa), que se extendía sobre las cosas, las propiedades y sobre los esclavos en la doble vertiente personal y patrimonial. Cfr M. GUERRA GÓMEZ, *Origen divino de la «auctoritas» y de la «potestas» y su colación a los sacerdotes según San Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 9 (1977/78) 318-319; R. SEAGRAVES, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, pp. 222-237.
315. *Compar* y *aequalis* son términos sinónimos, con el significado de «igual, parejo, semejante, compañero». Esa «igualdad» queda especificada con el término *conservus*: se trata de «compañeros de esclavitud», «parejos» en estar sometidos por igual a la *dominica potestas*.
316. *De unitate*, 14.

317. «Pacem nobis Christus dedit, concordēs atque unanimes esse praecepit, dilectionis et charitatis foedera incorrupta atque inviolata servari mandavit»: *ibid.* (CSEL 3/1, 222).
318. *Ibid.*
319. «... y ¿qué otra instrucción más repetida a sus discípulos por el Señor, qué otros avisos saludables y preceptos celestiales encomendó que se guardaran y observaran, sino que nos amásemos unos a otros con el mismo amor con que Él amó a sus discípulos» (*De zelo*, 12).
320. Así lo afirma el Vaticano II al referirse a la Iglesia: «Este Pueblo mesiánico tiene por ley el mandamiento nuevo de amar como el mismo Cristo nos amó» (*Lumen gentium*, 9).
321. *De unitate*, 14.
322. *Ibid.*
323. *Ibid.*, 24.
324. «Haec unanimitas sub Apostolis olim fuit: Sic novus credentium populus Domini mandata custodiens, caritatem suam tenuit. Probat Scriptura divina qua dicit: "Turba autem eorum qui crediderant anima et mente una agebant" (Act 4, 32)»: *De unitate*, 25 (CSEL 3/1, 232). Hemos variado la traducción de J. Campos.
325. Cfr Clara BURINI, *La «comunione di cuori e di spirito» (Atti 2; 4) nella testimonianza di Cipriano*, en «Testimonium Christi» 370 (1985-87) 102-105.
326. *De unitate*, 14.
327. *Ibid.*, 26.
328. *Ep.* 11, 2, 1.
329. *Ep.* 11, 3, 1.
330. *Ep.* 11, 3, 2.
331. Cfr Clara BURINI, *La «comunione di cuori e di spirito»...*, 99-100.
332. *De unitate*, 26.
333. *3 Test.* 3.
334. «Cogitemus, fratres dilectissimi, quid sub apostolis fecerit credentium populus, quando inter ipsa primordia maioribus virtutibus mens vigeat, quando credentium fides novo adhuc fidei calore fervebat. Domilicia tunc et praedia venundabant et dispensandam pauperibus quantitatem libenter ac largiter apostolis obferebant, terreno patrimonio vendito atque distracto fundos illuc transferentes ubi fructus caperent possessionis aeternae, illic comparantes domos ubi inciperent semper habitare. Talis tunc fuit operationibus cumulus qualis in dilectione consensus, sicut legimus in Actis apostolorum: "turba autem eorum qui crediderant anima ac mente una agebant nec fuit inter illos discrimen ullum nec quicquam suum iudicabant ex bonis quae eis erant, sed fuerunt illis omnia communia" (Act 4, 32)»: *De opere*, 25 (CSEL 3/1, 393).
335. La comunidad cristiana de la que se habla en Hch 4, 32 es percibida por Cipriano como un tipo y periodo ideal de vida cristiana; perfecto modelo comunitario, que al ser mostrado en el texto sagrado, se impone como «ley» y «programa de vida» para todos aquellos que quieran de verdad formar parte del *populus credentium*, de la Iglesia. No se trata de un simple cuadro descriptivo, sino de auténtica «Palabra de Dios» que debe ser escuchada y seguida. Ese es el modelo concreto que Cipriano propone a sus fieles para vivir en «comunidad». Cfr Clara BURINI, *La «comunione di cuori e di spirito»*, 107-108.
336. El texto de la versión africana de la Biblia incluye una referencia a la «igualdad» entre los cristianos (*nec fuit inter illos discrimen ullum*) que no es recogida en la Vulgata.
337. *De opere*, 25.

338. «Así floreció la fe en tiempos de los apóstoles, así observaron los preceptos de Cristo los primeros creyentes; eran generosos, dadivosos. Lo daban todo para que lo distribuyeran los apóstoles, y eso que no tenían tales pecados que redimir» (*Lap.* 35).
339. *De opere*, 25.
340. *Ibid.*
341. *Ibid.*
342. Un estudio del tratamiento de la «fraternidad cristiana» en esta obra de Cipriano, así como en sus tratados *De bono patientiae* y *De zelo et livore*, se encuentra en A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, pp. 347-359. Cfr también M. POIRIER, *Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot «munus» dans le «De opere et eleemosynis» de saint Cyprien*, en «Studia Patristica» 12 (1975) 254-260.
343. *De opere*, 26.
344. *Ibid.*, 5. «Las oraciones acompañadas con los méritos de las buenas obras suben inmediatamente ante Dios» (*De orat.* 33).
345. Cfr *De habitu*, 11 y *Ep.* 76, 1, 3.
346. *De opere*, 2. «... porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados» (1 P 4, 8).
347. *De orat.* 33.
348. Cfr A. MATELLANES, *La presencia de Cristo en la Iglesia según San Cipriano*, en «Communio» 6 (1973) 320-326.
349. *De habitu*, 11.
350. *De orat.* 33. «... puesto que en las dádivas espirituales debemos pensar que es Cristo quien recibe... y cuando se da a los pequeños se da a Cristo» (*De opere*, 16). Cfr *De opere*, 15.
351. *De opere*, 23.
352. Cipriano comenta que Cristo llama a esos dones para los pobres *dona Dei*, tal como se recoge en la versión africana de la Biblia, y declara que la viuda echó dos cuadrantes *in dona Dei*, para que entendamos que las limosnas son hechas a Dios; que quien las hace merece de Dios; y que quien se compadece de los pobres presta interés a Dios. Cfr *De opere*, 15. Esto permite entender mejor la expresión *Deum faenerare* (prestar a réditos a Dios), utilizada en otros textos de Cipriano (cfr *De opere*, 16; etc.), y que tiene su raíz en el presente texto de Lucas.
353. Estas razones teológicas que aporta nuestro autor para fundar la «identificación» del cristiano con Cristo fueron estudiadas en su momento en el primer capítulo de este trabajo.
354. 1 Co 3, 16 y Ga 3, 27.
355. «Habeatur interim quantum potest et quomodo potest pauperum cura, si qui tamen inconcussa fide stantes gregem Christi non reliquerunt»: *Ep.* 14, 2, 1 (Bayard, 40). La conjunción *si* establece un valor condicional a la expresión *gregem Christi non reliquerunt*, es decir, sólo los que no han abandonado la Iglesia pueden ser objeto de la *cura*.
356. El término *cura* tiene el significado de «cuidado, atención, solicitud», y es empleado por nuestro autor en varias ocasiones referido a los pobres, como por ejemplo en *Ep.* 7, 1, 2: *omnium pauperum curam peto diligenter habeatis*. En otras ocasiones es empleado con el sentido de «solicitud pastoral» del Obispo, con el significado de «dirección, gobierno o administración» (cfr *Ep.* 57, 4, 3; etc), de igual forma que hace Firmiliano en *Ep.* 75, 4, 2.
357. *Ep.* 12, 2, 2. Cfr *Ep.* 14, 2, 2.
358. *De opere*, 23.
359. *Ep.* 5, 1, 2.

360. *Ep.* 18, 2, 1.
361. *Ep.* 13, 7.
362. *Ep.* 62, 3, 1.
363. *Ep.* 62, 4, 1.
364. «Adque utinam loci et gradus mei condicio permetteret ut ipse nunc praesens esse possem: promptus et libens sollemni ministerio cuncta circa fortissimos fratres nostros dilectionis obsequia complem»: *Ep.* 12, 1, 1 (Bayard, 33).
365. El término *condicio* en el lenguaje legal es una abreviatura de *condicio personae*. En algunos casos se utiliza como variante de *qualitas* y *dignitas*. Cipriano lo utiliza con tres significados: como «circunstancias de una situación» (*Ep.* 5, 1, 1; 6, 1, 1; 12, 1, 1; 58, 13, 1; 73, 17, 2); como «posición legal en la sociedad» (*Ep.* 55, 13, 2; 59, 18, 3; 72, 2, 1); y como «capacidad personal o carácter» (*Ep.* 41, 1, 2). Cfr R. SEAGRAVES, *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, pp. 37-39.
366. El Obispo es para Cipriano el «siervo» puesto al frente de la familia del Señor: cfr *Ep.* 59, 7, 2; *Praepositum servum*; 5, 2, 1: *servis Dei*; etc. Sin embargo, la utilización del término *servus* para referirse al Obispo hace siempre referencia en sus escritos a Dios, como «siervo de Dios», no a la comunidad. Esto no implica que no se encuentre en nuestro autor la idea del «servicio» y de los «servidores» en el plano religioso, tal como se aprecia en el presente texto. Ese sentido viene expresado con los términos *ministerium* y *minister*. Nos hablará de los *ministeria ecclesiastica* en su significado genérico de «servicio», «funciones eclesiales» (cfr *Ep.* 12, 1, 1; 29, 1, 1; 34, 4, 2; 39, 1, 1); aunque de ordinario, expresan el cargo y tarea cúltico-eclesial de los diáconos, «ayudantes» de los sacerdotes, especialmente del Obispo (cfr *Ep.* 3, 1, 1; 43, 1, 1; 72, 2, 2). Cfr M. GUERRA GÓMEZ, *Cambio de terminología de «servicio» a «honor-dignidad» en Tertuliano y S. Cipriano*, en «Teología del sacerdocio» 4 (1972) 303-304; R. SEAGRAVES, *Pascentes...*, pp. 21-23. Será con Agustín con el que se acentúe la idea del episcopado como servicio a la comunidad (cfr *Epistulae*, 124, 2; 134, 1; *Confesiones*, 10, 6; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri III*, 1, 1, 1). Para él el Obispo es siervo de los siervos de Dios, es decir, se trata de un servicio a las almas, a la Iglesia (cfr D. RAMOS-LISSÓN, *El «pastorale munus» en los Padres latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín*, en Ph. DELHAYE-L. ELDERS [dir.], *Episcopale munus*, Van Gorcum, Assen 1982, pp. 274-275).
367. *Lap.* 4.
368. «Cum singulis pectus meum copulo, maeroris et funeris pondera luctuosa participo. Cum plangentibus plango, cum deflentibus defleo, cum iacentibus iacere me credo. Iaculis illis grassantis inimici mea simul membra percussa sunt, saevientes gladii per mea viscera transierunt. Inmunis et liber a persecutionis incursu fuisse non potest animus: in prostratis fratribus et me prostravit adfectus»: *ibid.* (CSEL 3/1, 239). Cfr *Ep.* 17, 1, 1; 62, 1, 2.
369. El verbo *copulare* es usado con mucha frecuencia por nuestro autor para expresar la idea de «unión», unas veces referida a la misma Iglesia (cfr *De unitate*, 23, *Ep.* 63, 13, 1; 66, 8, 3; 69, 5, 1; etc), a las iglesias extendidas por todo el orbe (cfr *Ep.* 66, 7, 2), o al colegio de los obispos (cfr *Ep.* 68, 3, 2).
370. 1 Co 12, 26.
371. *Ep.* 76, 1, 1.
372. *Ep.* 51, 1, 2. «Nosotros participamos también de vuestro honor; vuestra gloria es nuestra gloria» (*Ep.* 28, 2, 4).
373. *Ep.* 37, 1, 2.
374. *Ep.* 60, 1, 2.

375. *Ep.* 60, 1, 1.
376. *Ibid.*
377. Cfr *Lap.* 4. «Esta comunión (comunión de los santos) comporta una solidaridad espiritual entre los miembros de la Iglesia, en cuanto miembros de un mismo Cuerpo, y tiende a su efectiva unión en la caridad, construyendo “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4, 32)» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communiois notio*, 6 [28-V-1992], Palabra, Madrid 1994, p. 113).
378. *De zelo*, 6.
379. *De unitate*, 13.
380. Cfr *ibid.*
381. *De orat.* 24.
382. Cfr *De unitate*, 24.
383. *3 Test.* 88.
384. *Ibid.*, 9.
385. *Ibid.*, 107.
386. «Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Deus pacis et concordiae magister qui docuit unitatem, sic orare unum pro omnibus voluit quomodo in uno omnes ipse portavit»: *De orat.* 8 (CSEL 3/1, 271).
387. *Ibid.*
388. Las expresiones de nuestro autor acerca de este carácter «público» de la oración cristiana son originales, no aparecen en el *De oratione* de Tertuliano, y a partir de él comenzarán a ser presentadas en los grandes comentarios al *Pater noster*. El *populus* del que habla aquí Cipriano comprende el Obispo, el clero y los fieles, indicando por tanto toda la comunidad eclesial, al mismo tiempo que la unidad de ésta (cfr *De unitate*, 23). Cfr CIPRIANO, *La unidad de la Iglesia*, introducción y notas de C. FAILLA, traducción de J. PASCUAL, Ciudad Nueva («Biblioteca de Patrística», 12), Madrid 1991, p. 110, n. 25.
389. Hch 1, 14.
390. *De orat.* 8.
391. *Ep.* 11, 8.
392. *Ep.* 38, 2, 2.
393. *Ep.* 43, 6, 3.
394. *De orat.* 8.
395. *Ep.* 11, 7, 3. «Acordémonos unos de otros en unión de corazones y mentes, roguemos siempre por uno y otro lado entre nosotros» (*Ep.* 60, 5, 2). La misma doctrina sobre la «comunión» de oración, la expresa el clero de Roma en una de sus cartas a Cipriano ante los efectos de la persecución: «Por tanto, dentro de un solo y mismo sentimiento, en comunidad de plegarias y lágrimas, tanto nosotros, los que hasta ahora hemos escapado a estas ruinas, como los que han caído en esta tormenta devastadora, implorando a la majestad divina, pidamos la paz para la Iglesia y su pueblo. Animémonos mutuamente con nuestras oraciones unos por otros, protejámonos, confortémonos» (*Ep.* 30, 6, 1).
396. *Ep.* 60, 2, 2.
397. «Docuistis graditer Deum timere, Christo firmiter adhaerere, plebem sacerdotibus in periculo iungi, in persecutione fratres a fratribus non separari, concordiam simul iunctam vinci omnino non posse, quicquid simul petitur a cunctis Deum pacis pacificis exhibere»: *Ep.* 60, 2, 1 (Bayard, 193). Hemos variado la traducción de J. Campos.
398. *Ep.* 60, 1, 2.

-
399. Por medio del adjetivo verbal *iunctus*, con un significado similar a la idea de «unión» expresada por el término *concordia*, nuestro autor refuerza la idea de «unidad» al emplearlo complementando a *concordia*.
400. *De unitate*, 25.
401. *Ibid.*, 12.
402. *Ibid.*
403. *Ibid.*
404. *Ibid.*
405. «Pidamos y recibiremos, y, si se retrasa el recibir por nuestras graves ofensas, demos golpes; que al que golpea se le abre (cfr Mt 7, 7), con tal que los golpes a la puerta sean de nuestras plegarias, gemidos y lágrimas con pesada insistencia, y que las súplicas partan de espíritus unidos» (*Ep.* 11, 2, 2). «La comunión tiende también a la unión en la oración, inspirada en todos por un mismo Espíritu, el Espíritu Santo» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio nis notio*, 6 [28-V-1992], Palabra, Madrid 1994, p. 113).
406. Cfr *Lumen gentium*, 8.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	83
ÍNDICE DE LA TESIS	87
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	89
ABREVIATURAS DE LA TESIS	103
LA COMUNIÓN COMO RESPUESTA DEL CRISTIANO	105
A. LA COMUNIÓN EN LA FE	106
1. «Fides integra»: adhesión total a Dios	107
2. La fe como factor de unidad	114
3. La identidad cristiana	119
B. LA ESPERANZA Y LA COMUNIÓN	123
1. La esperanza como medio de comunión eclesial	124
2. La esperanza en la comunión escatológica	131
C. LA CARIDAD, VÍNCULO DE UNIÓN	140
1. Definición de la «caritas»	141
2. La caridad como ejemplo, enseñanza y mandato de Cristo	146
3. Manifestaciones de la «caritas»	149
NOTAS	161
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	185